

SUMA DE FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

VOLUMEN III

TRATADO I

TEODICEA

Por el Rev. Padre José Hellín

LIBRO III

ATRIBUTOS DIVINOS

Índice

CAPITULO I. ATRIBUTOS NEGATIVOS

Art. I Distinción mutua e inclusión formal de los atributos y de la esencia divina

Art. II La unicidad de Dios

Art. III El dualismo y el origen del mal

Art. IV La simplicidad de Dios

Art. V La infinitud de Dios

Art. VI Inmensidad de Dios

Art. VII Cuestiones varias acerca de la inmensidad

§ 1 Prueba de la inmensidad a partir de la repugnancia de una acción en algo que está distante

§ 2 Razón formal de la presencia divina por parte de Dios

§ 3 Presencia de Dios en los espacios imaginarios

Art. VIII Inmutabilidad de Dios

Escolios. Conciliación de la inmutabilidad con la libertad

Art. IX De la eternidad de Dios

Escolios. Cuestiones varias sobre la eternidad de Dios

Art. X Exclusión de las relaciones de Dios «ad extra»

Art. XI Transcendencia cognoscitiva de Dios

CAPITULO II LOS ATRIBUTOS POSITIVOS U OPERATIVOS DE DIOS. LA CIENCIA DE DIOS

Art. I La vida de Dios

Art. II Realidad de la ciencia de Dios

Art. III Cuestiones varias acerca de la perfección y naturaleza de la ciencia divina

Art. IV La ciencia de simple inteligencia o el conocimiento que Dios tiene de todos los posibles

Art. V La ciencia media

Art. VI La ciencia de visión. El conocimiento que Dios tiene de los futuros absolutos libres

Art. VII El medio en que Dios conoce los futuros absolutos libres

Art. VIII La ciencia práctica de Dios

CAPITULO III LOS ATRIBUTOS POSITIVOS U OPERATIVOS DE DIOS. LA VOLUNTAD DIVINA

Art. I La realidad de la voluntad y de la libertad divinas

Art. II Ausencia en Dios de obligación de crear lo más perfecto

Art. III ¿Es nuestro mundo el mejor de todos los mundos?

Art. IV Cuestiones varias sobre la voluntad divina

CAPITULO IV LA POTENCIA ACTIVA DE DIOS

Art. I Realidad, perfección y naturaleza de la potencia de Dios

Art. II Realidad de la creación

Art. III El autor connatural de la creación

Art. IV Problemas restantes acerca de la creación

Art. V La conservación o acción segunda de Dios «ad extra»

Escolios. Causas conservadoras y naturaleza de la acción conservativa

Art. VI La cooperación o concurso simultáneo con las causas segundas como acción tercera de Dios «ad extra»

Art. VII Naturaleza del concurso simultáneo

CAPITULO V APLICACIÓN DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA A PRESTAR A LA CRIATURA EL CONCURSO SIMULTÁNEO

Art. I La predeterminación física

Art. II El concurso simultáneo en acto primero (El decreto general e indiferente)

Escolio 1. Ampliación de la naturaleza del decreto general e indiferente

Escolio 2. El concurso de Dios con las causas necesarias

Art. III El orden de los signos de razón en la divina providencia según uno y otro sistema

CAPITULO VI LA PROVIDENCIA Y EL GOBIERNO DIVINOS

Art. I La providencia divina

Escolio 1. Dios escucha nuestras preces

Escolio 2. Los males físicos y morales en su relación con la providencia de Dios

Escolio 3. La fatalidad, la casualidad y la fortuna

Art. II El gobierno divino

EPÍLOGO

LIBRO III

ATRIBUTOS DIVINOS

CAPITULO I

Atributos negativos

ARTICULO I

DISTINCIÓN MUTUA E INCLUSIÓN FORMAL DE LOS ATRIBUTOS Y DE LA ESENCIA DIVINA

Tesis 25. Los atributos divinos se distinguen entre sí, así como de la esencia divina, con distinción de razón racionada con fundamento en la realidad. Tal distinción es, sin embargo, imperfecta, como la que se da entre lo explícito y lo implícito; por consiguiente, cada uno de dichos atributos pertenece a la esencia de los demás.

Nexo. Hemos visto hasta aquí de qué forma es posible demostrar la existencia de Dios, y asimismo cuál es su esencia metafísica. Conviene ahora que pasemos revista a los que llamaríamos propiedades suyas, según nuestro modo de entender. Tales son los atributos.

311. Nociones. Entendemos por ATRIBUTO DIVINO una perfección que conviene formalmente a Dios y que, según las leyes de nuestra mente, hemos de concebir por necesidad, a manera de una propiedad que le adviene a la esencia una vez constituida.

Se trata, pues, de una *perfección* que conviene a Dios formalmente, es decir, según el concepto propio de tal perfección y no de manera metafórica. Y así, cuando se afirma de Dios que es león, luz o piedra, tales conceptos no pueden considerarse atributos. En cambio la sabiduría es un verdadero atributo. Afirmamos que *conviene a Dios por necesidad* en cuanto debe convenirle a manera de propiedad, viendo así que las propiedades convienen por necesidad a la cosa a la cual pertenecen. Por ello mismo los atributos se distinguen en aquellos otros predicados que convienen a Dios, pero en forma contingente, no por necesidad. Tales son los predicados de Creador y de Señor, que convienen a Dios en virtud de una denominación puramente extrínseca y temporal. Otro tanto podemos afirmar en relación con el conocimiento anticipado de las cosas futuras, el cual, si bien le conviene intrínsecamente, no obstante podría en absoluto faltar si Dios hubiese preferido no crear. Añadimos: *una vez constituida la esencia*, en cuanto que la esencia divina es el Ser que subsiste por sí Mismo, o lo que es equivalente, el Ser por esencia; y sólo presupuesta la esencia es como puede concebirse que sobrevengan los atributos.

312. DIVISIONES. Los atributos se dividen en: 1º. *Atributos positivos y negativos.* Son *positivos* los que encierran una perfección que puede expresarse sin establecer negación

alguna, como el entendimiento, la voluntad, la potencia activa. Entendemos por *negativos* aquellos atributos que formalmente niegan que en Dios se dé la imperfección existente en las criaturas, si bien materialmente reconocen como sujeto **o soporte substrato** la esencia divina en cuanto que ella funda precisamente tales negaciones. Así es como Dios es simple, infinito y eterno.

2º. *Entitativos (quiescentes) y operativos*. Los *entitativos* se refieren materialmente a la misma esencia divina y son los que acabamos de llamar negativos. Los *operativos* dicen relación a la potencia operativa o a la operación inmanente. Por ejemplo: sabio, justo.

3º. *Absolutos y relativos*. Los primeros convienen a Dios con independencia de cualquier supuesto, p. ej. la infinitud, la ciencia, la omnipotencia. Los *relativos* son aquellos que convienen a Dios como consecuencia de un supuesto totalmente libre: Creador, Gobernador, Conocedor de las cosas futuras.

4º. *Incomunicables y comunicables*. Los *comunicables* pueden tener imitaciones «ad extra» (hacia fuera), tales como la sabiduría, la voluntad, la potencia activa, la libertad. *Incomunicables* son aquellos que no pueden tener imitaciones «ad extra», como la infinitud (en cualquier forma que se considere), la eternidad esencial, la inmensidad.

313. FORMAS DE ENTENDER LA DISTINCIÓN. Entendemos por *distinción* aquello por lo que una cosa puede negarse de otra. También cabe afirmar que consiste en que una cosa no sea otra. La distinción se clasifica en *real y de razón*.

Es *real* cuando la distinción no depende para nada de la operación o actuación de la mente. Así se distinguen entre sí dos piedras, o la substancia y el accidente (también entre sí).

La *distinción de razón*, en cambio, depende de la operación de la mente, que concibe por dos veces (o más) la misma cosa, pero bajo aspectos o enfoques diferentes.

La distinción de razón puede ser a su vez *de razón raciocinante y de razón raciocinada*.

La distinción de razón *raciocinante* carece por completo de fundamento en la realidad, sólo puede fundarse en la operación de la mente, toda vez que la distinción no reposa en el concepto objetivo sino que se halla, bien en el nombre, bien en el oficio que el concepto desempeña en el seno de la oración gramatical, bien en el oficio del concepto en un término concreto (donde puede considerarse como un sujeto que tiene una forma determinada, o como la forma que tal o cual sujeto tiene). Así, por ejemplo, un niño y un infante se distinguen sólo por lo que al nombre respecta. A es A se distinguen porque la primera A es el sujeto de la oración, mientras que la segunda es el predicado nominal. Lo blanco y la blancura se distinguen porque, en el primer caso, el mismo concepto objetivo lo concebimos como sujeto, en tanto que en el segundo lo consideramos como forma. A esta tercera clase pertenece la distinción entre humanidad y naturaleza humana, entre cuerpo y corporeidad, entre Dios y deidad, entre esencia del ser necesario y actualidad pura, o lo que es equivalente, entre esencia y existencia de Dios.

Hablamos de distinción de razón raciocinada cuando reconoce un fundamento en la realidad. Tal fundamento es siempre, por una parte, la sobreeminencia de la propia realidad, equivalente a muchas perfecciones que se distinguen realmente unas de otras y, por otra, la

debilidad inherente al entendimiento humano, que es incapaz de concebir la realidad tal como es en sí misma, sino únicamente por medio de aquellas perfecciones extrañas a las cuales resulta equivalente la misma realidad.

La distinción de razón racionada puede ser además perfecta e imperfecta. Será perfecta cuando ningún miembro de la distinción haya de definirse «in recto» por medio de otro (como ocurre en el hombre con la animalidad y la racionalidad). E imperfecta cuando uno de los miembros deba definirse «in recto» por medio de otro, tal como ocurre en el hombre cuando se define como viviente.

Por último, la distinción de razón racionada imperfecta puede ser no mutua y mutua. Es no mutua si lo uno se define por lo otro, pero no al revés. Y mutua: en el caso de que un miembro se define por el otro y viceversa. La primera se llama también «de inclusión no mutua», y la segunda «de inclusión mutua».

314. (DISTINCIÓN) COMO LA QUE SE DA ENTRE LO EXPLÍCITO Y LO IMPLÍCITO. Entendemos por explícito lo que se concibe «in actu» cuando nombramos una determinada realidad: y así pensamos explícitamente acerca del hombre cuando lo nombramos. Llamamos implícito aquello que no pensamos ni en acto ni formalmente cuando nombramos, sin más, la realidad; ahora bien, si deseamos comprenderla de una manera más profunda o refleja, acudiendo a su definición o a su descripción, entonces tenemos que pensar en ello en acto y de manera formal. Así cuando nombramos al hombre, pensamos en él explícitamente; pero no pensamos ni en que sea substancia ni en que sea viviente. Sin embargo, se dice que implícitamente pensamos en substancia o en viviente, pues si queremos describir al hombre, o reflexionar más profundamente en torno a su naturaleza, forzosamente hemos de pensarlo como substancia y como viviente.

315. CADA UNO DE DICHOS ATRIBUTOS PERTENECE A LA ESENCIA DE LOS DEMÁS. Afirmamos que una cosa es de la esencia del otro, cuando no sólo se identifica con ella, sino que incluso pertenece «in recto» a su misma definición. Por ejemplo, la individuación no es de la esencia del hombre, por más que con ella se identifique realmente. Por el contrario, viviente se identifica con hombre, perteneciendo además a su esencia constitutiva. Notemos que, en nuestro caso, todos los atributos son de la esencia de los demás en cuanto a lo que implícitamente se significa. No obstante, si atendemos a los significados explícitamente, en tal caso afirmamos que lo son a la manera de los atributos o de las propiedades.

316. Estado de la cuestión. Llegamos ya a preguntarnos de qué forma se identifican entre sí, o por el contrario, se distinguen los atributos y la esencia de Dios. Notemos que, al hablar de los atributos, nos estamos refiriendo a los atributos positivos, no a los negativos, pues los negativos expresan formalmente negación, pero materialmente están connotando la misma esencia divina. Es evidente que una negación no puede ser de la esencia de cualquier otra, toda vez que no son seres, y la esencia divina no puede distinguirse de ella misma.

Tratamos de los atributos absolutos y de los relativos que son necesarios, tales como entendimiento, omnipotente, conocedor de los posibles; pero no planteamos ninguna cuestión acerca de los relativos que son contingentes. Estos, en efecto, o bien convienen a Dios de forma extrínseca, como Creador y Señor, o bien son intrínsecos, como el conocimiento anticipado de las cosas futuras. Pero estos últimos no son de esencia ni son constitutivos de Dios, pues en rigor podrían faltar si Dios hubiese decretado no crear.

317. Opiniones. *La primera* sostiene que los atributos se distinguen realmente de la esencia divina. Los que la siguen son Gualterio y Gilberto de la Porrée, obispo de Padua. Pero semejante opinión va directamente contra la simplicidad de Dios, como se probará más adelante y con independencia de la presente tesis.

La segunda defiende que los atributos se distinguen de la esencia divina únicamente con distinción de razón racionante. La propugnan los nominales y los agnósticos dogmáticos. Los tales afirman que todos los nombres que a Dios se atribuyen significan lo mismo, es decir, son sinónimos. Pero lo que de aquí se sigue es que, en tal caso, todos los nombres convienen impropriamente a Dios, pues en su propio significado no significan lo mismo, sino algo diverso. Y así nunca llegaríamos a conocer cosa alguna de Dios que en Él estuviera formal, intrínseca y propiamente.

La tercera opinión mantiene que los atributos y la esencia de Dios se distinguen con distinción de razón perfecta y mutua; así P. VÁZQUEZ

La opinión nuestra, que es común a todos los escolásticos, enseña que los atributos se distinguen, tanto entre sí mismos como de la divina esencia, con distinción de razón racionada, con fundamento en la realidad y en nuestra propiamente. Semejante distinción de razón es imperfecta, como lo explícito se distingue de lo implícito, con inclusión mutua, formal e implícita. Todo ello de manera que cada uno de los atributos - en cuanto al significado - es de la esencia y constitutivo de los demás, si bien - en cuanto al significado explícito - los atributos son a modo de propiedades, ya que no pueden concebirse explícitamente como constitutivos de la esencia, como más universales, como anteriores o como partes de la misma esencia, sino más bien como unas perfecciones que se derivan de la esencia, según nuestra manera de concebir. Afirmamos que esta opinión es *cierta* conforme a la terminología ya explicada.

318. Prueba de la tesis. I Parte. LOS ATRIBUTOS DIVINOS SE DISTINGUEN ENTRE SÍ Y DE LA ESENCIA DIVINA CON DISTINCIÓN DE RAZÓN RACIONADA CON FUNDAMENTO EN LA REALIDAD.

Muchas perfecciones de Dios, no sólo relativas y que conectan las cosas exteriores, sino también positivas y absolutas, hemos de afirmar que se distinguen con distinción de razón con fundamento en la realidad, si es que Dios contiene formalmente cuantas perfecciones pueden darse en las criaturas, concebibles sin imperfección, y si nosotros, además, no podemos concebir a Dios por sí mismo, sino valiéndonos de conceptos que tomamos de las criaturas; *es así que* ambas condiciones se verifican en nuestro caso, *luego* en Dios se distinguen, con distinción de razón racionada con fundamento en la realidad, muchas perfecciones no sólo connotativas y negativas, sino también positivas y absolutas.

La mayor: contiene aquellas condiciones que son necesarias y suficientes para que pueda darse una distinción de razón racionada con fundamento en la realidad.

La menor: en la tesis sobre la infinita perfección de Dios (nn.237-244), se ha probado que Dios contiene formalmente todas las perfecciones positivas y absolutas de las criaturas que pueden concebirse sin que impliquen imperfección. Más adelante (mi.400-408) probaremos que no podemos conocer a Dios por sí mismo, sino por medio de los conceptos que

tomamos por abstracción de las criaturas. Veremos también que nuestro conocimiento de Dios no puede ser ni comprensivo, ni intuitivo, ni procedente de su propia entidad («quidditativo»).

319. II Parte. TAL DISTINCIÓN (DE LOS ATRIBUTOS) ENTRE SÍ Y DE LA ESENCIA DIVINA ES IMPERFECTA, COMO LO EXPLÍCITO SE DISTINGUE DE LO IMPLÍCITO.

No hay ningún predicado positivo y absoluto que pueda ser atributo divino, si no se le añade alguna determinación o diferencia de la divinidad, aseidad, no participación; *es así que* tal diferencia es implícitamente el mismo ser subsistente, el cual contiene en sí implícitamente todas las perfecciones y todos los atributos; *luego* cualquier atributo que consideremos contiene implícitamente todos los demás atributos, así como la esencia divina. Del mismo modo que la esencia divina contiene, a su vez, implícitamente todos los atributos.

320. III Parte. DE FORMA QUE CADA UNA DE LAS ENTIDADES CONSIDERADAS ES DE LA ESENCIA DE LAS DEMÁS.

Es de la esencia de alguna noción aquello que no sólo se identifica realmente con ella, sino que también se halla en su definición, y forma parte de sus constitutivos «in recto», en forma próxima o, por lo menos, remota: del mismo modo que animal, viviente, cuerpo, substancia y ser son de la esencia del hombre; *es así que* cualquier atributo divino se define, o mejor, se explica «in recto» por la esencia divina y por todos los demás atributos, así como la esencia divina se explica y define, a su vez, por todos los atributos; *luego* cada una de estas nociones o entidades es de la esencia de las demás.

La mayor: la individuación se identifica realmente con la esencia humana y, sin embargo, no es de la esencia de ella, ya que dicha esencia no queda definida ni constituida por la individuación, por ejemplo, de Pedro; de otro modo, dondequiera que estuviese la naturaleza humana, estaría necesariamente Pedro. De forma análoga, en las personas divinas, la Paternidad, pongamos por caso, se identifica con la esencia divina y, sin embargo, no es de la esencia divina; de lo contrario, lo que fuera esencia divina - el Hijo - sería también Padre, y esto es falso. Por tanto, para que una cosa sea de la esencia de otra, no basta que con ella se identifique realmente, sino que además se requiere que se encuentre «in recto» en la definición de la segunda.

La menor: 1º. La esencia divina queda definida por cada uno de los atributos, «in recto». Efectivamente, la esencia divina es toda actualidad o perfección que no lleve aneja imperfección alguna; *es así que* los atributos son verdadera actualidad o perfección sin mezcla alguna de imperfección, *luego* la esencia divina se define, o más bien se describe, por cada uno de los atributos: éstos son, pues, de la esencia de Dios.

29. Los atributos se definen, uno por uno, por medio de la esencia divina «in recto»: pues los atributos divinos son «a se» (por sí mismos); *es así que* el ser por sí mismo es esencialmente el mismo ser subsistente, *luego* los atributos divinos se definen por la esencia divina: así que la esencia divina es de la esencia de los atributos.

30. Los atributos divinos se definen «in recto» cada uno por los demás, pues cualquiera de ellos es la esencia divina; *es así que* la esencia divina se constituye por todos los atributos, *luego* cualquier atributo se constituye «in recto» por los demás, o lo que es lo mismo: cada

uno de los atributos es de la esencia de los demás, como se trataba de demostrar.

321. Objeciones. 1. Aquellas entidades a las que convienen predicados contradictorios, se distinguen realmente entre sí; *es así que* al entendimiento y a la voluntad divinos les convienen predicados contradictorios (pues el entendimiento no quiere y la voluntad sí), *luego* tales atributos se distinguen perfectamente entre sí, al menos con distinción de razón.

Distingo la mayor: si tales predicados contradictorios le convienen al sujeto antes de la operación de la mente que distingue entre entendimiento y voluntad, *concedo*; si esto ocurre únicamente después que la mente ha establecido tal distinción, *niego*. Y *contradistingo la menor:* los predicados contradictorios convienen antes de la operación de la mente, *niego*; después que ésta ha tenido lugar, *concedo*.

2. Si la esencia y cualquiera de los atributos contienen en su propio concepto cualquiera otra noción o entidad que está en Dios, se sigue que todos los predicados significan lo mismo, y los nombres, por lo tanto, son sinónimos; *es así que* este es el sistema de los nominalistas y de los agnósticos dogmáticos, *luego* ya no es verdad que la esencia y cualquiera de los atributos contienen en su propio concepto cualquier otra entidad que esté en Dios.

Distingo la mayor: si la contuviera explícitamente, *concedo*; si la contuvieren sólo implícitamente, *niego* y, de acuerdo con esto, *contradistingo la menor*.

3. Aquello que no aparece expresamente en nuestro pensamiento al concebir alguna cosa, no lo concebimos ni pensamos; *es así que*, al concebir la justicia de Dios, no pensamos para nada en su omnipotencia ni en su sabiduría, *luego* al concebir la justicia de Dios no concebimos para nada los demás atributos, excepto la justicia.

Distingo la mayor: no lo concebimos expresamente, *concedo*; implícitamente, *niego*; y *contradistingo la menor*.

4. La siguiente proposición es falsa: la justicia divina entiende, y el entendimiento castiga; *es así que*, si fuesen lo mismo implícita y formalmente, la proposición sería verdadera, *luego* no son lo mismo formalmente.

Distingo la mayor: es falsa según lo que está explícito, *concedo*; según lo que está implícito, *niego*.

ARTICULO II

LA UNICIDAD DE DIOS

Tesis 26. Dios es esencialmente único

323. Nexo. En el artículo precedente hemos hablado, en forma global, de los atributos de Dios así como de la relación que guardan entre sí mismos y con la esencia divina. Ahora comenzamos a tratar, uno por uno, de todos ellos. Ante todo deberíamos tratar de los atributos trascendentales que convienen al ser en cuanto tal, los cuales son uno, verdadero, bueno y bello, pero el tiempo no nos lo permite. Trataremos, por tanto, de entre los trascendentales, únicamente lo que se refiere a la unicidad, que es lo que se halla más

íntimamente relacionado con la unidad. En efecto, la unidad trascendental puede ser formal e individual, y propio de la individual es la unicidad.

324. Nociones. Entendemos por UNO aquello que es individuo en sí mismo y separado de cualquier otra cosa.

ÚNICO difiere de uno, en cuanto que lo que es uno admite junto a sí otros individuos en los que se da la misma razón específica o esencial, mientras que único excluye cualesquiera otros individuos en los que se dé la misma razón esencial.

325. Estado de la cuestión. Preguntamos, pues, si pueden darse varios seres -individuos o especies - que sean entre sí semejantes en la razón del ser necesario, o si la esencia del ser necesario es tal que excluya metafísicamente el hecho y la posibilidad de que se den varios seres que convengan en la razón del ser necesario.

326. Opiniones. *1ª. Los politeístas.* Sostienen que hay varios dioses. El politeísmo adora los astros (sabaísmo), a los espíritus (demonolatría), a los hombres (antropolatría) o incluso objetos irracionales cualesquiera, tales como animales, plantas, piedras (fetichismo), o ídolos fabricados por mano de hombres (idolatría).

2ª. El triteísmo propugnado por el Abad Joaquín (1313-43). Según él, hay tres dioses, de la misma manera que hay tres personas en la Stma. Trinidad.

3ª. Los dualistas sostienen que hay dos dioses: uno bueno, que es causa de todas las cosas buenas, y otro malo, que da origen a todos los males que en el mundo existen. Así se expresan los maniqueos, los gnósticos y los persas, de los que hablaremos después con mayor detenimiento.

4ª. ALEJANDRO DE HALES, BASSOLIS, GUILLERMO DE OCKAM, y GABRIEL pretenden que la existencia de un Dios único no puede afirmarse con la luz de la razón sola, sino que se requiere el complemento de la fe.

Nuestra opinión. Defendemos que Dios es único por esencia y que esto es posible probarlo mediante la sola luz natural. Esta opinión es común a todos los escolásticos, siendo cierta en filosofía y de fe en teología (DB 1782, 1801, 1806).

327. Prueba de la tesis.

Prueba 1 (A partir del concepto de ser necesario). La naturaleza a la que es esencial la individuación o la singularidad es, por su misma esencia, inmultiplicable en varias entidades que sean como el mismo ser subsistente; *es así que* la individuación o singularidad es esencial a la naturaleza divina, *luego* la naturaleza divina, en cuanto tal, es esencialmente inmultiplicable.

La mayor es evidente, pues el individuo es absolutamente inmultiplicable; *luego*, si la naturaleza, formalmente en cuanto tal, es individual y singular, se sigue que la naturaleza, formalmente en cuanto tal, es inmultiplicable.

La menor se prueba: ya que la esencia divina se identifica - tanto según identificación real

como de razón - con la existencia actual y en ejercicio; *es así que* todo lo que existe o puede existir próximamente, tal como se concibe, es por sí mismo singular, *luego* la naturaleza divina, en cuanto tal, es singular e individual por sí misma (nn.129-130).

Se puede aducir contra el argumento. La naturaleza divina tal vez no puede multiplicarse en muchos individuos, pero no tiene por qué no poderse multiplicar en muchos géneros o especies, como los tomistas afirman que ocurre con los ángeles; luego no se ha probado la unicidad de Dios en razón del mismo Dios, sino en razón de alguna especie o individuo divino.

Niego el antecedente. En efecto, la razón de la Deidad es la razón del ser necesario. Pero el ser necesario es tal que su esencia es la actualidad en ejercicio y actual (n.206,217); *luego* es singular; *luego* no se trata de razón alguna genérica, sino de una razón individual, que no puede multiplicarse ni en individuos ni en especies.

328. Prueba 2 (*A partir del concepto de omniperfección*). Si hubiese más de un dios, ninguno de ellos sería omniperfecto; *es así que* esto es absurdo, *luego* no puede haber más que un dios.

La menor está clara después de todo lo que ha quedado demostrado.

Declaración de *la mayor*: en la hipótesis de la existencia de varios dioses, cada uno de ellos tendría valor y sería con plena independencia de los demás; *es así que* donde se dan varios valores totalmente independientes la suma de todos ellos vale más que uno solo, *luego* la suma de todos esos dioses valdría más que uno solo. Por ello uno solo no tendría toda la perfección posible y real, es decir, el valor de la suma. *Esta menor* se declara, a su vez, porque, si hay varias divinidades totalmente iguales, la suma de ellas vale más que una sola divinidad.

Cabe argumentar. La suma de las divinidades, si cada una fuera de valor infinito, no valdría más que una sola; *luego* igualmente, la suma de los dioses, si cada uno es infinito, no vale más que uno solo, y así ninguno sería imperfecto.

Niego el supuesto de que pueda haber divinidades de valor infinito, si hay otras de valor independiente: porque la primera carecería de todo el valor de la segunda.

329. Prueba 3 (*A partir de la independencia de Dios respecto de cualquier otro ser*). Si hubiese varios dioses, todos ellos dependerían de los demás en el ejercicio de su poder. Luego no serían dioses.

Prueba del antecedente: pues, o bien obran sin pacto alguno, o bien con un pacto. Si lo hacen sin pacto, uno podría querer que exista lo que otro no quiere, y así uno depende de otro, viendo contado su poder. Ahora bien, si *obran mediante un pacto*, supone una enorme dependencia de los demás el no poder hacer nada sin que el pacto lo permita. Además, en el pacto cada uno debe ceder de entre muchas cosas que podría hacer, lo que no deja de suponer una enorme dependencia de los demás, así como una indebida limitación del propio dominio (¡no olvidemos que, se trata de dioses, nada menos!).

330. Prueba 4 (*A partir de la independencia de Dios respecto de toda condición para la*

existencia). El ser necesario es independiente de cualquier condición o requisito necesario para la existencia que sea distinto de sí mismo; es *así que*, si hubiese varios dioses, el ser necesario estaría dependiendo en su existencia de alguna condición, *luego* es imposible que haya varios dioses.

Prueba de la mayor. Si el ser necesario dependiera de alguna condición distinta de su esencia, aunque lo fuera sólo con distinción de razón, podría concebirse el ser necesario, precisión hecha de tal condición. Pero en tal caso el ser necesario todavía no se concebiría como existente en acto, puesto que aún no se ha concebido la mencionada condición, y así el ser necesario no se concebiría como tal ser necesario.

Prueba de la menor. Si hubiese varios dioses, podríamos fabricarnos un concepto universal de] ser necesario, prescindiendo de la individuación. Ahora bien, una razón universal depende de que se le añada la individuación para que pueda concebirse como existente en acto; luego el mismo ser necesario dependería del aditamento de la individuación para que pudiera concebirse simplemente como existente.

331. Escolio. Solamente Dios es único. En otras palabras: fuera de Dios, todas las esencias son tales que pueden tener varios individuos dentro de la misma especie. Pues, según se prueba en Ontología, el principio de la multiplicabilidad dentro de una misma especie es la contingencia y la finitud o limitación de los seres; es *así que*, fuera de Dios, todos los seres son contingentes y limitados, *luego* todos ellos, fuera de Dios, pueden multiplicarse en varios individuos dentro de la misma especie.

332. Objeciones. 1. Cuando se da un ser perfecto, produce otros semejantes a él; es *así que* Dios es perfectísimo, *luego* debe producir otros seres semejantes a Él, y de este modo tendremos varios dioses.

Distingo la mayor: si se trata de aquella naturaleza que es única por esencia, *niego*; en los demás casos, *concedo*; y *concedida la menor, contradistingo el consecuente.*

2. Si Dios no pudiera producir otros seres semejantes a Él, no sería omnipotente ni bueno; es *así que* tanto lo uno como lo otro repugna, *luego* debe producir otros seres semejantes a Él.

Distingo la mayor: si pudiera hacerlo por defecto de su poder, *concedo*; si no pudiera por contradicción intrínseca al término que se iría a producir, *niego*; y *concedida la menor, contradistingo el consecuente:* si el término es intrínsecamente posible, *concedo*; en caso contrario, *niego*.

3. La soledad es un mal; es *así que*, si Dios es único, está solo, *luego*, si Dios es único, admite un mal, y esto repugna.

Distingo la mayor: si el que se supone solitario es el bien infinito, *niego*; si no lo es, *concedo*; y *concedida la menor, contradistingo el consecuente.*

4. La razón de la pluralidad no puede ser la unicidad; es *así que*, si Dios fuera único, la razón de la pluralidad de los seres del mundo sería la unicidad, *luego* Dios no es único.

A la menor: nada puede ser la razón de su propio opuesto; es *así que* la unidad es el opuesto

de la pluralidad, *luego* no puede ser su razón.

Distingo la mayor: no puede ser la razón formal, *concedo*; no puede ser la causa eficiente, *subdistingo*: *si* no contiene la pluralidad de forma eminente, *concedo*; *si* la contiene, *niego*.

Dios, que es único, es además infinito, y contiene en el grado más eminente toda perfección, por lo cual es imitable «ad extra» (hacia fuera). Y, comoquiera que no se agota por una imitación limitada y finita, se sigue que pueda imitarse de infinitas maneras.

5. El consentimiento humano acerca de la existencia de Dios es prueba de la misma; *luego*, de modo semejante, el consentimiento humano acerca de la pluralidad de los dioses prueba tal pluralidad.

Distingo el antecedente: el consentimiento prueba la existencia de Dios, en cuanto que el consentimiento dimana de la pura fuente de la razón, o de una tradición legítima, *concedo*; de lo contrario, *niego*. Y *niego el consecuente*, porque los dos factores apuntados faltan en favor de la pluralidad.

6. A la esencia divina le conviene una personalidad igualmente única; *es así que*, a pesar de ello, la persona no es única en Dios, *luego*, de manera semejante, por más que a la esencia divina le pueda convenir una individuación de tal naturaleza, no por ello la esencia ha de ser necesariamente única.

Distingo la mayor: en cuanto constitutivo de la esencia, *niego*; en cuanto cuasi propiedad de la esencia, *concedo*. Y *concedida la menor, contradistingo el consecuente*: *si* la individuación conviniese a la esencia como constitutivo, *niego*; como mera propiedad, *concedo*.

7. Lo que conviene a varias entidades realmente distintas, no es uno; *es así que* la esencia divina conviene a tres entidades realmente distintas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), *luego* la esencia divina no es única.

Distingo la mayor: *si* tal conveniencia es mediante unidad lógica, *concedo*; *si* mediante unidad física y real, *niego*; y *contradistingo la menor*. Hay que observar que la esencia divina no se multiplica numéricamente en cada una de las tres personas, sino que permanece numéricamente la misma en todas ellas.

8. Por el hecho de ser varias las personas divinas, no deja ninguna de ser omniperfecta; *luego*, de modo semejante, aunque pudiera haber varios dioses, ninguno de ellos dejaría de ser omniperfecto. Y así el argumento en favor de la unicidad de Dios construido a partir de la omniperfección resulta inconcluyente.

Concedo el antecedente y niego el consecuente por la disparidad existente. En efecto, cuando se dan varias personas en una misma esencia, cada una de ellas es omniperfecta exactamente por la, misma omniperfección. Mientras que si hay varios dioses cada uno sería perfecto por su propia perfección, de la cual carecerían los demás. La perfección, en tal caso, estaría en la suma de todas.

9. Las personas divinas se identifican, real y formalmente, con la esencia divina; *es así que* las personas son tres, *luego* otras tres deben ser las esencias.

Concedo la mayor y distingo la menor: las personas son tres esencialmente, *niego*; son tres de forma puramente relativa, por relaciones inmanentes y opuestas, *concedo*; y *contradistingo el consecuente:* si las personas son tres esencialmente, *concedo*; si son tres únicamente de forma relativa, por relaciones inmanentes y opuestas, *niego*.

ARTICULO III

EL DUALISMO Y EL ORIGEN DEL MAL

Tesis 27. El dualismo es en sí mismo absurdo. Es además inútil e innecesario como explicación que pretende ser de origen del mal.

Querer algo «per se» (por sí mismo) es quererlo en atención a su propia apetibilidad, como son todos los elementos de que consta el mundo. *Querer algo «per accidens»* es quererlo, no en razón de su propia apetibilidad, sino en atención a que se encuentra unido u ordenado a un bien que es apetecible «per se» (por sí mismo). *Permitir* es tan sólo no reprimir físicamente lo que alguien prohíbe y que algún otro hace por su propia elección e iniciativa.

334. Nociones. El DUALISMO teológico es el sistema que afirma la existencia de dos principios supremos: uno sería el sumo mal y el otro, el sumo bien. La razón de esta opinión es la existencia misma del mal: al no poder provenir éste ni remotamente de un principio bueno, hay que afirmar que existe otro principio independiente de aquél, y que es el sumo mal.

Se afirma que es ABSURDO porque incluye contradicción interna.

Es, además, INÚTIL como explicación del mal porque, por más que se concedieran estos dos principios supremos, no creados, todavía quedaría sin explicar en esta teoría la existencia de un mal añadido al bien.

Es INNECESARIO para explicar el mal, ya que' éste tiene una explicación suficiente, aun supuesto un único Dios bueno.

La razón es porque, aunque Dios, siendo bueno, no puede querer mal alguno «per se» sin embargo puede querer «per accidens» los males físicos y los castigos. En cuanto al mal de culpa, es cierto que no lo puede querer, ni «per se» ni «per accidens». Sin embargo Dios puede, sin reparo alguno, *permitir* (o sea, no reprimir eficazmente) que la criatura racional pueda causar tales males de culpa (mal moral), y así se explica el pecado, aun en el supuesto de un único Dios bueno.

335. Estado de la cuestión. Tras estos antecedentes ya podemos preguntarnos si es preciso admitir el dualismo bajo algún pretexto, al menos para encontrar explicación al problema del mal.

336. Opiniones. *1ª. Los dualistas.* Zoroastro (o Zaratustra) enseñó en Persia que había dos principios supremos y «a se»: el uno es bueno y recibe el nombre de Ormuz; el otro es malo, y se llama Ahrimán. Estos dos principios supremos no actúan libremente sino movidos por necesidad, y tratan de impedir cuanto pueden la actuación del dios contrario. Después de

todo, terminará por prevalecer el principio bueno.

Del dualismo persa tomaron su doctrina los gnósticos cristianos, Manes (o Maniqueo), los priscilianistas de España y los albigenses de Francia. Bayle afirmó que este error no podía refutarse por la sola razón, sino que se requería la ayuda de la fe.

337. Prueba de la tesis. I Parte. EL DUALISMO ES EN SI MISMO ABSURDO.

1ª. Prueba. Porque ya ha quedado probado que el ser «a se» es solamente uno y de él dependen absolutamente todos los demás.

2ª. Prueba. La existencia de un principio supremo malo es imposible. En efecto, o tal principio es sumamente malo en el orden físico, o lo es en el orden moral. Ahora bien, no puede afirmarse ni lo uno ni lo otro.

No hay un mal supremo en el orden físico. Si tomamos el mal formalmente, vemos que consiste en una pura privación; ahora bien, es imposible la existencia de una pura privación, pues es sencillamente no-ser. Si tomamos el mal en concreto (como sujeto que tiene una privación), no puede entonces ser increado, ya que el ser increado es omniperfecto y no puede tener, por tanto, privación alguna de orden físico.

Tampoco existe un mal supremo en el plano moral. Pues no puede pecar ni hacer que otro peque. *No puede pecar* en cuanto que la norma de moralidad es la esencia misma del ser increado, de lo contrario dependerá de otro ser en cuanto a la moralidad; *es así que* el ser «a se» ama infinitamente su propia esencia, *luego* no se puede apartar de tal norma y, en consecuencia, no puede pecar.

Tampoco puede determinar que otro peque, pues el pecado consiste en la separación de la norma de moralidad, que es la naturaleza racional y, remotamente, la esencia misma de Dios; *es así que* Dios no puede querer que otro se aparte de su esencia divina, puesto que la ama infinitamente, *luego*, en definitiva, no puede querer que otro peque.

338. II Prueba. EL DUALISMO ES INÚTIL COMO EXPLICACIÓN DEL MAL.

Los principios supremos expuestos, o son iguales o son desiguales. Si son iguales, no habrá nada que sea bueno ni malo, pues todo cuanto hace uno, el otro viene y lo destruye y, además por necesidad, no libremente. Si son desiguales, existirá solamente lo que es bueno o lo que es malo; lógicamente el dios mayor deberá prevalecer sobre el menor, destruyendo todas las obras de éste. *Además* un principio que fuera menor no sería dios, puesto que el ser «a se» es, por necesidad, sumo e infinito.

Cabe argumentar. Entonces, que actúan libremente, y en tal caso el uno permitiría al otro principio desarrollar su actividad y, por tanto, se explicaría en qué forma se dan el bien y el mal.

Respuesta 1. Si tuvieran que actuar libremente y en virtud de un pacto, uno dependería del otro: lo que es inadmisibles por tratarse de principios supremos.

Respuesta 2. De aquí se seguirla, además, que para dar explicación del mal de culpa (mal

moral) bastaría que el principio bueno permitiera libremente obrar mal a la causa libre, ya sea creada, ya sea increada. Pero entonces ya no se requiere necesariamente un principio malo para explicar el mal.

339. III Parte. EL DUALISMO ES INNECESARIO COMO EXPLICACIÓN DEL MAL, YA QUE ESTE PUEDE EXPLICARSE POR MEDIO DE UN ÚNICO DIOS BUENO.

Podemos clasificar los males en metafísicos (que consisten en la misma limitación de los seres creados), físicos naturales, físicos penales (castigos) y mal de culpa (mal moral).

A. Ahora bien, los *males metafísicos* puede quererlos Dios indirectamente al querer directamente las criaturas, ya que el mal mencionado es inherente a la propia índole del bien creado.

Los males físicos naturales pueden ser causados por Dios y queridos «per accidens» en cuanto que Dios no se detiene en ellos, sino que los ordena al bien, ya sea de todo el universo físico, ya sea para ejercitar las virtudes del hombre. Y en todo ello no aparece desorden alguno.

B. En cuanto a los *males físicos penales* (castigos) que se imponen como castigo por los delitos - tal es el infierno - Dios puede quererlos también, con toda justicia, «per accidens», es decir, en la suposición de un delito, que Dios no quería, sino que únicamente permitió.

C. Por lo que al *mal de culpa* (mal moral) se refiere, Dios no lo puede querer «per se» -ello implicaría querer el pecado directamente - ni tampoco «per accidens», pues supondría elegir el mal moral con el fin de conseguir algún bien, y esto es completamente ilícito; no le es posible, pues, a aquel que es, por esencia, el santo.

340. D. No obstante, Dios puede, sin reparo alguno, *permitir* que la criatura racional cometa el pecado, no reprimiéndolo eficazmente.

En efecto, permitir el pecado por parte de Dios, no es más que ofrecer un concurso indiferente a todo aquello que la criatura puede realizar. Y esto con la finalidad de que ella actúe rectamente, pero con la previsión, al mismo tiempo, de que va a obrar lo que es malo, como consecuencia de su propia libertad e iniciativa.

Ahora bien, Dios puede permitir todo esto:

I. Si puede crear seres racionales libres, aunque deficientes (o defectibles) por el hecho de ser limitados;

II. Si los crea con el fin de que obren lo que es recto, según el dictamen de la razón;

III. Si para ello les suministra toda clase de medios, como son la gracia, la doctrina, los sacramentos;

IV. Si tales medios son eficaces por sí mismos, como la ley, los premios o castigos eternos;

V. Si la criatura obra el pecado por su propia iniciativa, abusando del concurso general que

Dios siempre concede;

VI. Si Dios compensa con grandes bienes tales pecados;

VII. Y si, en último término, no se ve obligado, en virtud de ninguno de sus atributos, a reprimir eficazmente tales pecados.

Es así que las cosas discurren de este modo, luego Dios puede, sin ningún reparo, permitir los pecados, en lugar de reprimirlos eficazmente.

La mayor está clarísima. Vamos, pues, a probar la menor parte por parte:

I. Dios puede crear naturalezas racionales y libres, aunque sean deficientes como consecuencia de su misma limitación, ya que tales criaturas son imitación excelentísima de su propia esencia y bondad.

II. Dios da el ser a las criaturas racionales para que actúen bien y conforme a la recta razón. Dios es sabio y santo, y por ello no es indiferente para Él que se mantenga o que sea violado el orden esencial de sus criaturas.

III. Dios proporciona a sus criaturas los medios que éstas precisan para, actuar rectamente. De otro modo, obraría no conforme a su sabiduría, pues querría el fin - la recta operación - sin dar los medios que son necesarios para poderlo lograr.

IV. Estos medios han de ser eficaces por sí mismos. Y, en verdad, tanto los premios como los castigos eternos son de tal condición que pueden mover con eficacia al hombre, a menos que éste se empeñe en su obstinación.

V. El pecado se obra por la propia iniciativa de la criatura. Dios, en efecto le ofrece, para todo, su concurso con la única finalidad de que obre bien. Ella, por su parte, decide en su libertad aplicar el concurso personal e indiferente que le viene ofrecido, a la realización del mal, pudiendo igualmente aplicarlo para el bien.

VI. Dios compensa el mal moral con grandes bienes que, en cierto modo, pueden considerarse proporcionados. De esta forma obtiene del pecador penitencia y humildad. En fin, si éste se obstina, puede mostrar contra él su justicia vindicativa.

VII. Dios no está obligado a impedir eficazmente tales males en virtud de ninguno de sus atributos.

a) No está obligado *por su santidad*. La santidad reclama que Dios establezca la ley, la ratifique con penas y castigos eficaces por sí mismos, y que facilite los medios para que el hombre pueda cumplir con la ley y, de este modo, salvarse. Pero todo esto lo hace Dios, en forma sobreabundante, por más que no reprima de hecho el pecado. Luego no está obligado por su santidad a reprimir el pecado, de hecho.

b) No está obligado *por su bondad, por su largueza o por su misericordia*. Tales atributos piden que Dios facilite medios abundantes y suficientes para observar la ley y conseguir la salvación, y todo ello no con ánimo de obtener una ganancia propiamente dicha, sino

únicamente para utilidad de la criatura y gloria externa del mismo Dios (en cuanto que esta gloria es, por su esencia, el último fin). Ahora bien, Dios obra todo esto con buenas creces, aunque no reprima, de hecho, los pecados; *luego* no está obligado por su bondad, largueza y misericordia a reprimir los pecados, de hecho. Ni tampoco la misericordia y la bondad pueden exigir que, *si alguno quiere perderse voluntariamente y no hacer uso de los remedios que son ordinariamente suministrados*, debe ser obligado a utilizarlos de forma que no se pierda o condene voluntariamente.

c) No está obligado *por la justicia*. Dios nunca debe nada a nadie, ni por título oneroso ni por título gratuito. Únicamente debe, en razón de su providencia y gobierno, proporcionar a todos los medios suficientes para observar la ley y lograr la salvación, siempre que quieran. Y esto ya lo hace Dios, aunque no reprima físicamente los pecados.

d) No está obligado *en razón de su poder infinito*. En efecto, al poder de Dios sólo se le debe el que Dios pueda impedir que se siga todo aquello que supone pecado, si así lo tiene a bien; pero no el que, de hecho, haya de impedirlo.

e) Tampoco lo está *en razón de su sabiduría*. La sabiduría infinita está exigiendo que a las cosas se les señale un fin apropiado, y que se faciliten los medios adecuados para la obtención de tales fines, si la criatura desea alcanzarlos; *es así que* Dios hace con creces todo esto, aunque no reprima físicamente el mal de culpa, *luego*, en razón de su sabiduría, no está obligado a reprimir físicamente el mal de culpa.

f) *En último término*, si a Dios no le fuera lícito crear una criatura determinada, debido a que iba a pecar sólo por malicia y a perderse, se vería coartado el supremo dominio de Dios por la mala voluntad de alguien, lo cual es absurdo. Dios es bueno en grado infinito, pero no hay que confundirlo con que lo sea a las manera de un viejo decrepito.

341. Escolios. 1. *La permisión del pecado.* La permisión del pecado consiste en que, por parte de Dios, se da el ofrecimiento del concurso general e indiferente para todo aquello a que pueda dirigirse la actividad de la criatura, con ánimo sincero de que ésta obre rectamente, a pesar de la previsión cierta de que la criatura en cuestión va a abusar de dicho concurso para el mal. Este decreto general e indiferente equivale virtualmente a un decreto positivo y particular de concurrir a la acción física que se toma moralmente mala por la libre determinación de la criatura.

Esta permisión o tolerancia divina puede considerarse *entitativa y terminativamente*. Considerada *entitativamente*, es el decreto mismo de Dios, razón por la cual es tan buena como el mismo Dios. Así considerada, no tiene razón de causa final u ordenación a un fin concreto, sino únicamente razón suficiente, que es la misma bondad divina.

Considerada *terminativamente*, es una acción que emana de Dios por la determinación o libre iniciativa de la criatura. Una acción que así procede contra la voluntad antecedente de Dios, Dios *no la puede orientar* a ningún fin; lo *primero* de todo, porque Dios no quiere que se haga, y así no la orienta a ningún fin; lo *segundo*, porque si, de hecho, la orientase a algún fin en sí mismo bueno como sería la penitencia del pecador, o la manifestación de la justicia divina -entonces Dios querría indirectamente el pecado, ya que éste es condición necesaria tanto para la penitencia como para la manifestación indicada de la justicia de Dios.

Sin embargo, con voluntad secundaria y en la suposición de que se va a seguir el pecado - que de ninguna manera puede querer - Dios quiere provocar la existencia de determinados bienes con ocasión del pecado. Entre estos bienes podemos señalar la ya aludida penitencia o la manifestación de la justicia divina vindicativa.

2. Aunque la tolerancia del pecado no puede ordenarse, sea con voluntad primaria, a ningún fin, aunque éste sea bueno, sin embargo, *pueden darse ciertas condiciones* bajo las cuales la tolerancia puede tener lugar sin ningún reparo por parte de Dios. Tales condiciones son: *primeramente* que Dios, mediante el ofrecimiento que hace de su concurso, sólo pretenda el bien, que es constituir la causa segunda como completa en su orden con el fin de que obre el bien; *y en segundo lugar*, que Dios mismo quiere compensar el mal que se va a seguir, por medio de algunos bienes: a los ya señalados penitencia y manifestación de la justicia vindicativa - cabe añadir la paciencia de los justos.

342. 3. Si preguntamos ahora *por qué razón Dios ha tenido que elegir*, entre tantísimos otros posibles, un orden mundano en el que se dan tantos males físicos, desórdenes morales y condenación presumible de tantas criaturas racionales, hemos de distinguir un doble sentido de la cuestión. *Un sentido* es por qué ha podido elegir el presente orden sin reparo alguno; *el segundo* es por qué ha escogido, de hecho, este orden, habiendo podido, sin duda alguna, escoger otro en que los males citados no se hallasen.

Vayamos por partes:

343. *Primero.* - ¿Por qué Dios ha podido elegir sin reparo este orden? Si se trata de los males físicos, los ha podido querer y orientar para bienes superiores, como son la prueba que se lleva a cabo de los justos y el aumento de sus méritos. Si la cuestión es de los males morales, Dios ha podido elegir el orden presente en atención a estas cuatro circunstancias: a) porque únicamente pretendía el bien que supone constituir la causa segunda como completa en su orden para obrar el bien; b) Dios no ha dejado de suministrar todos los medios necesarios y suficientes para que todos obren el bien; c) los males que, de hecho se siguen, son debidos únicamente al mal uso que hace la libertad de la criatura racional contra la voluntad seria y sincera de Dios; d) Dios ha podido compensar todos estos males con bienes de envergadura (volvamos a considerar la penitencia, la paciencia y la manifestación de la justicia).

344. *Segundo:* ¿Por qué, de hecho, ha elegido este orden, habiendo podido elegir otro en que no tuviesen lugar los males citados? Todo ello depende de los juicios inescrutables de su voluntad. La respuesta no puede ser otra sino porque ha querido. En efecto, el poder Dios elegir libremente entre varios, sin reparo alguno por su parte, la razón última de elegir uno en lugar de otro depende de la sola voluntad y no de la índole del objeto; de otra forma quedaría suprimida la libertad; es decir, existiría cierta pre-determinación objetiva que, según todos admiten, suprime la libertad.

345. 4. En cuanto a la queja que parece percibirse de por qué Dios ha elegido este orden en lugar de otro en que no hubiese tantas desgracias, tantos pecados y tantas condenaciones, resulta por demás insolente.

Si en verdad se trata de las desgracias temporales, éstas no son sino otros tantos medios de acrecentar los medios eternos, y esto muchos parecen olvidarlo. La vida presente no es más

que un breve camino para conseguir un imperio eterno, y no hay que atribuir excesiva importancia al hecho de que sea agradable o no. Un camino breve, con tal que conduzca con seguridad a tal imperio y a tales tesoros, se tolera con facilidad, por dura que llegue a resultar.

Ahora bien, si se trata de las calamidades espirituales, como son los pecados y la condenación eterna, la verdad es que la culpa es enteramente nuestra y no de Dios. Efectivamente, Dios no colmó de incalculables beneficios con el fin de que pudiésemos o no pecar, o al menos levantarnos inmediatamente del pecado. Y todo lo hizo con amor inmenso, pues al efecto envió a su Hijo Unigénito, entregándolo a la pasión y a la muerte; al mismo efecto, Cristo ha querido permanecer en la Eucaristía, y nos ha dejado una eficacísima vigía, que es la propia conciencia y una gracia más que suficiente. Así que, si vamos a parar a la condenación eterna, la culpa es nuestra, no de Dios. Si, por otra parte, no dejamos de reconocer que, efectivamente, Dios habría podido hacer a cada uno mayores beneficios, tanto en la intensidad - en cuanto a su nobleza y categoría - como en la extensión - en cuanto que pudieran participar de los mismos más sujetos - tenemos no obstante que admitir que su omnipotencia es inagotable, muy lejos de suponer cualquier defecto en su bondad. Esto se demuestra aún mejor acudiendo al ejemplo siguiente:

346. Supongamos que un bienhechor inmensamente rico hace entrega de quinientos millones de pesetas a un hombre necesitado para que pueda vivir con holgura y comodidad. Y le añade además un asiduo consejero o asesor para que no pierda tal suma de dinero por descuido o negligencia. Por si fuera poco, pone a su lado a su propio hijo con la intención de que le ayuda a vivir bien con sus méritos, su ejemplo y su intercesión, e incluso le ayuda a recuperar el dinero en caso de llegar a perderlo. Supongamos, a pesar de todo, que el individuo en cuestión, por culpa de sus vicios, pierde el dinero en medio de una vida de lujo y de crápula, sin querer volver a hacerse con el dinero y llegando en este estado y disposición hasta su misma muerte. ¿Podría acaso dicha persona quejarse de su bienhechor por haber llegado a su propia perdición y por no haberle dado la gana de levantarse de semejante perdición mientras se encontraba con vida? Es evidente que no. Y si llegara a hacerlo, sería el colmo de la insolencia, ya que toda la culpa fue de él y no de su bienhechor.

Es verdad que el supuesto bienhechor podría haber organizado las cosas de suerte que su beneficiario nunca hubiese perdido el dinero, o una vez perdido, lo hubiese querido recuperar, y todo ello sin menoscabo alguno de su libertad. Pero todo esto no es otra cosa sino reconocer el poder del bienhechor. Lo que de ninguna manera puede hacerse es esgrimirlo como argumento contra su bondad o su generosidad, tan abundantemente puestas de manifiesto.

En definitiva, Dios es nuestro Señor absoluto y nosotros sus siervos, que debemos escuchar humildemente: *¿Quién crees que eres, hombre, para que te atrevas a responder a Dios? ¿Acaso la obra del alfarero se atreve a decirle a éste. ¿Por qué me has hecho así o de la otra manera?* (Rom 9,20).

347. Objeciones. 1. Del bien no puede proceder el mal. *Luego, si existe el mal en el mundo, ha de proceder, en último término, de un principio malo. Antecedente:* la causa debe contener el efecto, pero el bien no puede contener el mal; *luego* no puede ser su causa.

Distingo el antecedente: «per se» (por sí mismo), *concedo;* «per accidens» o en forma

permisiva, *niego*; y *contradistingo el consecuente*: si el mal no puede proceder del bien «per se», pero sí «per accidens» o en forma permisiva, *niego*; si no puede proceder de 61 ni «per se» ni «per accidens» ni de forma permisiva, *concedo*.

2. La razón de dos cosas contrarias es la misma, o al menos proporciona; es así que el bien no procede sino del bien, luego el mal no puede proceder sino del mal.

Distingo el antecedente: la ciencia que trata de dichos contrarios es la misma, *concedo*; les convienen proporcionalmente las mismas afirmaciones o predicaciones, *subdistingo*: si son verdaderamente contrarios, *concedo*; si son contradictorios o uno tiene lo que al otro falta, *niego*; y *concedida la menor contradistingo el consecuente*: si el mal fuese verdaderamente contrario al bien, *concedo*; si son entre sí como la realidad y su privación, *niego*.

El bien es producido por un ser bueno; el mal, en cambio, *formalmente como tal* (es decir, en cuanto a la malicia) no es hecho por nadie «per se», puesto que no es ser; *materialmente*, en cuanto acto sustentador de malicia, es producido por la criatura racional «per se», como deleitable. Por lo que a Dios se refiere, únicamente lo permite.

3. Si Dios fuese único, sería cruel. Esto se seguiría de la previsión del mal de sus criaturas, sin hacer nada por desterrarlo; es así que, si Dios es único, prevería el mal de sus criaturas sin desterrarlo, como consta de hecho, luego un Dios único sería cruel.

Niego el aserto. En cuanto a la prueba aducida, *distingo la mayor*: si se trata de males físicos, *niego* (pues éstos se orientan al bien de sus criaturas racionales); se trata de los males morales y de la condenación eterna, *subdistingo*: si no proporciona los medios suficientes, *concedo*; si los proporciona, *niego*. Y *contradistingo el consecuente*: y no da los medios suficientes para que la criatura pueda desterrar el mal, *niego*; los da, *concedo*. La bondad y la misericordia de Dios exigen que, de hecho, Dios tenga que evitar la perdición de aquel que voluntariamente quiere perderse (n.340, VII,b).

4. Un padre bueno no puede permitir que su hijo se pierda, si se puede salvar; es así que Dios recibe el nombre de padre nuestro, y puede salvarnos a todos sin ninguna dificultad, luego, en caso de perdersen, nos perdemos por culpa de un dios malo, no de un dios bueno.

Distingo la mayor: un padre que lo es, de modo unívoco, y todo él ha sido constituido para que tenga cuidado de sus hijos, *concedo*; un padre que lo es, de modo análogo, y que además es el señor absoluto y el último fin al que estamos subordinados, *niego* conforme a las pruebas que a continuación aducimos; y *concedida la menor distingo igualmente el consecuente*.

Cualquier padre creado se encuentra sometido a Aquel que le ha dado el cuidado de sus hijos, y ha de santificarse por sus propios actos; Dios, en cambio, no se halla sometido a nadie por lo que se refiere al cuidado que ha de tener de los hombres, sino sólo a su propia sabiduría, y no se santifica por sus obras exteriores. Por tanto, si la cosa es honesta, la puede hacer sin reparos, por más que también pudiera hacer otra que a nosotros tal vez nos pareciera más digna de ser elegida.

5. Crear a un hombre del que se sabe que ha de perderse, pudiendo fácilmente no crearlo, es algo que va contra la bondad; es así que Dios crea hombres de los que sabe que se van a

perder, *luego* está actuando contra su propia bondad, si es el único Dios.

Distingo la mayor: si les da medios con creces para que no se pierdan, y toda la perdición depende de la obcecación del hombre, niego; si la perdición dependiera de verdadera carencia de medios necesarios para la salvación, concedo; y concedida la menor distingo igualmente el consecuente.

Si lo que hiciera la bondad de Dios fuera impedirle crear al hombre del que sabe que se va a perder por su propia culpa, entonces Dios ya no sería propiamente bueno, sino comparable a un viejo decrepito y con un dominio limitado.

6. Es indigno de Dios el buscar su propia gloria con enorme perjuicio de sus criaturas; *es así que, si Dios es único, viene a hacer tal cosa, luego no puede ser el único Dios.*

A la menor: pues glorifica sus propios atributos, sobre todo la justicia vindicativa, mediante los tormentos eternos de los condenados.

Distingo la mayor: si intenta por sí mismo y primariamente la condenación y los tormentos, concedo; si los quiere en forma secundaria, y consiguientemente a la voluntad perversa de la criatura, niego; y contradistingo la menor. Del mismo modo respondo a la prueba aducida.

7. Si Dios es único, debe prestar su concurso a los actos pecaminosos; *es así que esto va contra su santidad, luego, si Dios es único, ya no es santo.*

Distingo la mayor: al elemento formal del pecado, niego; al elemento material, subdistingo: en razón de la libre iniciativa de la criatura, concedo; en razón de la iniciativa del mismo Dios, niego; y contradistingo el consecuente (OM, n.530-531).

ARTICULO IV

LA SIMPLICIDAD DE DIOS

Tesis 28. Dios es absolutamente simple con simplicidad real y de razón, y no puede hallarse en composición con otros seres.

349. Nociones. SIMPLE es aquello que carece de partes, o no se compone de ellas. Entendemos por *parte* una realidad realmente distinta de otro, o distinta de ella con distinción perfecta de razón. Entendemos igualmente que estas dos realidades constituyen juntas un compuesto de mayor perfección que cuadre una de las partes por separado. Es, por tanto, característico de una parte propiamente dicha que carezca de la perfección que ya tiene otra parte. Asimismo las dos, añadidas, constituyen una realidad compuesta de mayor perfección que las partes aisladas.

ABSOLUTAMENTE SIMPLE significa que Dios carece de partes no sólo substanciales, sino también accidentales.

SIMPLE, con simplicidad REAL, en cuanto que no tiene partes realmente distintas, como son - en la opinión de los tomistas - la esencia y la existencia, la naturaleza y la condición de supuesto, la substancia y el accidente, la materia y la forma y, en general, las partes

integrantes de un todo.

SIMPLE, con simplicidad DE RAZÓN, porque no posee partes estrictamente distintas; esto es, distintas con distinción perfecta de razón, ya sea por razón del género y de la diferencia, o de la esencia y de los atributos.

NO PUEDE HALLARSE EN COMPOSICIÓN CON OTROS SERES. Un compuesto es la unión de entidades distintas, y puede estar formado *de ellas y con ellas*. *Compuesto de ellas* es aquel que resulta de partes estrictamente dichas. *Compuesto con ellas* es cualquiera de las partes que, aunque sea simple, constituye, junto con otra parte, un compuesto de mayor perfección que la misma parte a solas.

350. Estado de la cuestión. Preguntamos, pues, si Dios es absolutamente simple, en la forma explicada.

Opiniones. 1ª. En Dios puede darse composición real de la esencia y de los accidentes (o modos) por los cuales se ve intrínsecamente alcanzado. Esto afirman los panteístas evolucionistas. Entre los católicos, GILBERTO DE LA PORRÉE sostuvo que las relaciones divinas se distinguen realmente de la naturaleza divina.

2ª. En Dios existe composición de razón, que surge del género y de la diferencia: así el RUBIONENSE en el s.XIV, los nominalistas y ARRIAGA.

3ª. LI. Afirma igualmente composición de razón, pero no la que surge del género y de la diferencia, sino la que procede de la substancia y de los atributos. Este es el pensamiento de VÁZQUEZ.

La opinión nuestra niega cualquier clase de composición, ya sea real, ya de razón, tanto «ex his» (de ellas), como «cum his» (con ellas). Y la defendemos como *cierta en filosofía*. En teología, por otra parte, es *de fe* la simplicidad real absoluta. Pero no excluimos la distinción de razón imperfecta vigente entre los atributos y la esencia, ya que en tal distinción de razón imperfecta vigente entre los atributos y la esencia, ya que en tal distinción no existe composición propiamente dicha. Tampoco excluimos la posibilidad que el Verbo tiene de asumir la humanidad, pues en semejante asunción resulta un compuesto teándrico, que es Cristo, y que no está compuesto de partes propiamente dichas, sino de componentes, ya que una de las partes es ya tan perfecta como el todo resultante.

351. Prueba de la tesis. Parte I. EN DIOS NO SE DA COMPOSICIÓN REAL «EX HIS».

Prueba 1. (Tomada del concepto de aseidad). Si Dios estuviese compuesto realmente, o todas las partes serían «a se», o todas procederían «ab alio» (causadas por otro), o bien una sería «a se» y las restantes «ab alio»; es así que tales hipótesis, son imposibles, luego Dios no puede estar compuesto realmente «ex his».

La mayor nos consta. Prueba de la menor. a) No puede ser que todas las partes sean «a se», pues el ser necesario es único, según lo que ya se ha probado. b) *Tampoco es posible que todas las partes sean «ab alio».* Si todas y cada una de las partes son «ab alio», no son suficientes para existir por sí mismas. Luego toda, la colección de ellas no es suficiente para existir por sí misma, de donde se sigue que el compuesto sería «ab alio» y no «a se». c) Si

una de las partes es «a se» y las demás son «ab alio», la que es «a se» sería el acto puro. De este modo no tendría potencialidad y no podría recibir otra parte.

352. *Prueba 2. (Ligera variante de la anterior). Si Dios estuviera compuesto, cada una de las partes quedaría perfeccionada y completada por las demás, y así tendrían potencialidad; es así que el ser «a se» no puede tener potencialidad alguna, luego ninguna de tales partes sería «a se» ni tampoco lo sería el compuesto.*

Prueba 3. Expresamente se prueba la tesis, excluyendo algunas composiciones reales. A) No está compuesto de materia y de forma, o de partes integrantes, como consta por los argumentos generales. B) No está compuesto de esencia y existencia. Si lo estuviera de tales entidades realmente distintas, entonces la esencia dependería en su ser de algo realmente distinto, como es la existencia, y así ya no sería la esencia del ser necesario, sino de un ser contingente. C) No está compuesto de substancia y de accidentes. Dios, en efecto, es la actualidad pura y, por ello, tiene toda la actualidad de que es capaz dentro de su esencia; luego no puede recibir más actualidad de unos accidentes realmente distintos. Dígase otro tanto de la composición de naturaleza y subsistencia.

353. Parte II. EN DIOS NO SE DA TAMPOCO COMPOSICIÓN DE RAZÓN «EX HIS».

Prueba 1. Si se diese alguna composición de razón, entonces, o bien todas y cada una de las partes se concebiría «a se», o «ab alio», o una «a se» y las demás «ab alio»; *es así que* tales hipótesis son absurdas, *luego* en Dios no se da composición alguna de razón.

La mayor ya nos consta. Declaración de *la menor*: el ser «a se» no puede concebirse sino único; *luego* no puede ser que todas las partes sean concebidas «a se». Tampoco las partes pueden entenderse «ab alio»; en tal caso, el todo debería concebirse «ab alio». Ni puede imaginarse una de las partes «a se» y las restantes «ab alio», pues entonces la parte que se entiende «a se» se entendería como acto puro y no podría suponerse que recibiera o diese acogida a otra parte.

Prueba 2. (Ligera variante de la anterior). Si concibiésemos a Dios como compuesto, habríamos de concebir cada una de las partes como potencial, en cuanto que puede verse perfeccionada por otra, y al mismo tiempo como limitada (finita), puesto que carece de la perfección de las otras partes; es así que el ser «a se» no puede concebirse como potencial ni como finito, luego ninguna de tales partes podría concebirse como ser «a se» e infinito y, por tanto, tampoco el todo podría concebirse como ser «a se».

Prueba 3. Expresamente Dios no está compuesto de ninguna entidad del orden de género y diferencia. En efecto, si constase de género y diferencia, la parte genérica sería unívoca con las criaturas; *es así que* en Dios no cabe imaginar perfecciones que sean unívocas con las criaturas, *luego* Dios no consta de género ni de diferencia. De igual modo tanto el género como la diferencia deberían concebirse como entidades limitadas, puesto que no son más que partes y una de ellas carece de la perfección de las restantes; *es así que* lo infinito no puede derivar de un doble elemento finito, *luego* Dios debería concebirse como finito (limitado).

354. Parte III. DIOS NO PUEDE HALLARSE EN COMPOSICIÓN CON OTROS SERES.

Prueba 1. Si Dios pudiera estar en composición con otros seres, no sería infinito, pues carecería de la perfección de las demás partes. De otra forma no sería parte verdadera, sino un mero componente que asume otra naturaleza. Y esto sabemos por la fe que no repugna.

Prueba 2 Si Dios pudiera hallarse en composición con otros seres, al menos sobrenaturalmente sería forma, o materia, o bien parte integrante. *No puede ser forma*, en cuanto que ésta es una substancia incompleta y debe ser completada por su otra comparte, en cuanto a las operaciones a las que sirve de raíz; del mismo modo que el alma es completada y perfeccionada por la materia en cuanto a las operaciones sensitivas y vegetativas, e incluso en cuanto a las intelecciones abstractivas a que sirve de raíz. *No puede ser materia*, pues implica potencialidad. *No puede ser parte integrante*, puesto que ésta es de la misma naturaleza que las demás partes integrantes, y Dios no puede ser de la misma naturaleza que los demás seres fuera de Él (es decir, no puede tener junto con ellos la misma naturaleza) pues es único en la razón (en el orden) del ser necesario.

355. Corolarios. 1. *El misterio de la Santísima Trinidad no se opone a la simplicidad absoluta de Dios.* En efecto, las tres personalidades en cuanto que se distinguen, no originan composición entre ellas; del mismo modo, en cuanto se unen con la esencia, no se distinguen ni establecen composición con ella. Pues por más que la esencia como tal prescinda de las relaciones, sin embargo ninguna de las relaciones puede prescindir de la esencia, sino que queda constituida por ella. Por ello no es una parte distinta de ella, ni siquiera con distinción de razón.

2. *Dios es espíritu purísimo.* Pues es característico («de ratione») del espíritu que sea simple y no dependa de cosa alguna corporal. Ahora bien, Dios es simplicísimo y no depende de cosa alguna corporal, pues es independiente de cualquiera otra realidad; *luego* es espíritu purísimo.

3. *Luego Dios no puede ser clasificado dentro de ningún predicamento.* En efecto, cualquier predicamento es un género que conviene a muchos en forma unívoca, de suerte que las entidades inferiores no difieren por tal razón común, sino por una diferencia distinta con distinción de razón perfecta. Ahora *bien*, Dios no coincide con las criaturas unívocamente en ninguna razón común, sino sólo en una razón análoga que se diversifica en las entidades inferiores en razón de sí misma; *luego* no se halla incluido en ninguno de los predicamentos.

4. Dios puede constituir un compuesto con otro componente. Así, por ejemplo, el Verbo con la humanidad. Pero tal compuesto obsérvese que no es de partes, sino de componentes. Es propio de una parte que carezca de la perfección de otra parte, y que cada una contribuya a un compuesto de mayor perfección que lo son cada una de las partes. Y esto no ocurre con el compuesto teándrico. Uno de dichos componentes recibe el nombre de asumente y el otro de asumido.

356. Objeciones. 1. Dios tiene muchas perfecciones; *es así que* la multitud se opone a la simplicidad, *luego* Dios no es absolutamente simple.

Distingo la mayor: muchas perfecciones según la realidad, *niego*; según la razón, *subdistingo*: con distinción imperfecta y según lo explícito y lo implícito, *concedo*; con distinción perfecta, *niego*. Y *coniradistingo la menor*.

2. En Dios hay algo que es común a muchos, y algo que es propio de Él; es *así que*, cuando se da algo común y algo propio de uno, tenemos composición de razón según el género y la diferencia, *luego* en Dios tenemos composición según el género y la diferencia.

Distingo la mayor: algo que es común a muchos, en forma análoga, *concedo*; en forma unívoca, *niego*; y *contradistingo la menor*: si lo que es común conviene con muchos, en forma unívoca, *concedo*; en forma análoga, *niego*.

3. La sabiduría, la liberalidad y la santidad son cualidades; es *así que* propiamente se afirman de Dios, *luego* en Dios son cualidades, o sea, accidentes.

Distingo la mayor: en aquel que tiene estas entidades por esencia, *niego*; en el que no las tiene por esencia, sino después de haberlas adquirido, *concedo*; y *concedida la menor distingo igualmente el consecuente*. Si estuviesen en Dios por adquisición, *concedo*; pero si están por esencia, *niego*.

4. Aquello sin lo cual es posible pensar alguna cosa, es accidente de ella; es *así que* podemos pensar a Dios sin concebir su sabiduría o su santidad, *luego* tales entidades son accidentes de Dios.

Distingo la mayor: si se omite con precisión perfecta, *concedo*; si sólo es imperfecta porque uno y otro extremo se incluyen mutuamente de manera formal e implícita, *niego*; y *contradistingo la menor*.

5. Dios es substancia; es *así que* la substancia es un predicamento, *luego* Dios entra dentro de un predicamento (por tanto se compone de género predicamental y de diferencial).

Distingo la mayor: es substancia predicamental, *niego*; es substancia en sentido transcendental, *concedo*; y *contradistingo la menor*.

6. Dios se define como el mismo ser subsistente; es *así que* toda definición consta de género y de diferencia, *luego* en Dios hay género y, por consiguiente, se halla incluido en un predicamento.

Distingo la mayor: con **distinción propiamente dicha**, que consta de género y diferencia, *niego*; impropiaamente dicha, que consta de algún predicado común y análogo o transcendental, y de una diferencia, que no es más que una mayor expresión de una razón común y análoga, *concedo*; y *contradistingo la menor*. (Más de todo esto podrá verse en OM, n.572-580).

ARTICULO V

LA INFINITUD DE DIOS

Tesis 29. Dios es «simpliciter» infinito, por lo que se refiere tanto a la carencia de límites como a su carácter inagotable (inexhaustibilidad).

358. Nociones. INFINITO, según la etimología, es lo que está inacabado, como una casa que aún no ha sido terminada. *En sentido real* es lo que carece de límite y, comoquiera que

el límite es la carencia de una ulterior realidad posible, de aquí que infinito sea lo que no carece de realidad posible alguna dentro de su propia línea.

Lo que es infinito puede ser INFINITO «SIMPLICITER» e INFINITO «SECUNDUM QUID». Lo *infinito «simpliciter»* carece de límite en cualquier línea u orden que se considere. Lo *infinito «secundum quid»* carece de límite únicamente en una línea determinada, pero no en todas. A su vez, lo infinito «secundum quid» puede ser *categoremático* si actualmente carece de límite, y *sincategorentático*, esto es, que en un momento presente tiene límite pero es susceptible de que algo se le añada de forma ¡limitada. De este modo las partes a que el continuo puede dar origen actualmente se hallan limitadas, pero pueden hacerse más indefinidamente: esto se llama también infinito en potencia. Afirmamos de Dios que es infinito «simpliciter», pues carece de límite en todos los órdenes. Pero se hace preciso desarrollar esta noción un poco más. Con todo, las explicaciones que de ello se dan no son coincidentes.

La primera explicación es la de] P.Vázquez, el cual afirma que el infinito «simpliciter» es lo mismo que el ser «a se», o sea, increado, porque el ser «a se» no se somete a causa alguna.

Segunda explicación: dice que consiste en el número infinito de las perfecciones de Dios.

Tercera explicación: sostiene que el infinito «simpliciter» es lo que carece de elementos que lo limiten; en efecto, no tiene materia, como la forma, ni determinación a una forma particular, como la tiene la materia ya actuada, ni tiene tampoco nada que lo limite desde fuera, como la esencia se ve limitada por la existencia, o ésta por la forma.

Cuarta explicación: afirma que el infinito es aquel ser que contiene en acto todas las perfecciones posibles y del modo mejor posible, por lo que se refiere a la extensión y a la intensidad. Se distingue de lo que es omniperfecto, porque esto último sólo contiene en acto todas las perfecciones creadas en cuanto a la extensión y a la intensidad. Pero esto no podemos admitirlo, porque el concepto de omniperfecto ya supone que el ser contiene ya todas las perfecciones posibles y actuales y, además, del mejor modo posible.

Pero dando de lado estas opiniones, que contienen algún elemento falso, vayamos a la opinión que nos parece un fundamento mayor.

359. INFINITO «SIMPLICITER» es lo que carece de límite en cualquier línea, siendo, por tanto, inagotable dentro de la misma línea. Por su parte, entendemos por *inagotable* aquello que, por ser omniperfecto, no puede ser igualado por ningún ser de distinta naturaleza, por más que se acreciente indefinidamente. Sin embargo, puede igualarse por otro ser de la misma naturaleza, y así cada persona divina se encuentra igualada por otra, por ser numéricamente de la misma e idéntica naturaleza, y por ello no deja de ser infinita.

El que sea inagotable ninguna nobleza o excelencia añade a lo que es ¡limitado; con todo, ayuda a resolver una dificultad que sale inmediatamente al paso. Pues, si probamos que Dios es ¡limitado porque carece de límite, y por ello tiene toda la realidad actual y posible, podría objetarse: pero quizás toda la realidad posible fuese, a lo sumo, como mil. Y en tal caso Dios sería, sí, infinito en cuanto a la ausencia de límites; pero no habría que darle demasiada importancia a una tal perfección que pudiera llegar hasta mil y nada más. Así

pues, además de la carencia de límites, debemos demostrar la condición inagotable de Dios en toda línea u orden, tratando de resolver la dificultad en lugar de añadir algo a la carencia de límites.

360. Estado de la cuestión. Preguntemos, por tanto, si Dios es infinito «simpliciter» no sólo porque carece de límites, sino porque es inagotable.

Opiniones. *La primera* niega la infinitud de Dios: VORST (calvinista), HOBBS. Igualmente los panteístas evolucionistas, los cuales afirman que en Dios se da sin cesar superación y aumento. Los panteístas transcendentales, como FICHTE, SCHELLING y HEGEL. Asimismo niega la infinitud STUART MILL y los neocriticistas como RENOUVIER; los finitistas ingleses y americanos como SCHILLER, W.JAMES, WELLS; y los modernistas, como GUYOT y BROCHARD.

La segunda opinión admite la infinitud de Dios, pero niega que se pueda demostrar simplemente a la luz de la razón natural. Así los nominalistas, como OCCAM, y los tradicionalistas; BAUTAIN comulgó con las ideas de los tradicionalistas, pero terminó por retractar su parecer (DB 1622).

Nuestra opinión - común a todos los escolásticos - defiende tanto que Dios es infinito, como que es posible demostrarlo a la luz de la razón natural. Nosotros la vamos a seguir como cierta. La tesis en teología es de fe católica (D13 1622,1782).

361. Prueba de la tesis. Parte I. DIOS ES INFINITO «SIMPLICITER» EN RAZON DE QUE CARECE DE LIMITES.

Prueba 1. Lo que carece de límite en cualquier línea u orden, es infinito en razón de su ¡limitación; es así que Dios carece de límite en cualquier línea, luego Dios es infinito en razón de su carencia de límites.

La mayor consta ya por sí misma. Declaración de *la menor*: entendemos por «límite» la carencia de realidad ulterior posible; es así que Dios no puede tener carencia alguna de realidad ulterior posible, puesto que es omniperfecto, luego Dios no tiene límite en ninguna línea u orden.

362. Prueba 2. De otros muchos modos semejantes puede probarse con eficacia la infinitud de Dios en razón de su ¡limitación. En efecto,

A) Si Dios fuera finito, podríamos imaginar otro ser mejor que Él; es así que no es posible imaginar ningún ser mayor o mejor que Dios, luego Dios es infinito. *La mayor* consta a partir de la noción de finito o de limitado, a cuya razón pertenece el carecer de alguna realidad posible. *La menor* se prueba a partir de la omniperfección: Dios tiene toda la perfección que es posible; luego no puede imaginarse otro ser mayor o mejor que Él.

B) Dios es la actualidad pura; es así que la actualidad pura no puede carecer de actualidad o perfección alguna, luego Dios no puede carecer de ninguna actualidad o perfección; lo que equivale a carecer de límite. *Mayor*: n.125, 204, 206, 217. *Menor*: 126, 131, 237.

C) Todo lo que está limitado, o lo está en virtud de una causa eficiente o de una potencia

receptiva de] acto (según algunos), o por razón de la índole misma del acto, que sea de un grado tal que excluya cualquier otro; *es así que* Dios no puede estar limitado por ninguna causa eficiente (pues no la tiene), ni por ninguna potencia receptiva (pues no está recibido en ningún sujeto; de lo contrario, dependería de él de alguna manera), ni tampoco por razón de la índole misma de la forma (pues su forma es ser actualidad pura, que no sólo no está pidiendo un límite, sino que positivamente lo excluye, como se acaba de probar); *luego* la esencia divina no está limitada de ninguna manera.

Podrá aducirse: Dios tiene toda la perfección que es posible; *es así que, por* un acaso, dicha perfección puede ser toda ella de un grado determinado (p. ej. de mil grados), *luego* Dios llegará a tener mil grados de perfección, pero nunca una perfección inagotable.

Concedo la mayor y niego la menor. Primeramente, porque no aparece razón alguna por la que no pueda tener mil y un grados, y así sucesivamente. *En segundo lugar,* porque se probará en la parte siguiente que el grado de perfección posible no es precisamente de mil, sino que realmente puede acrecentarse hasta el infinito. Ahora bien, puesto que en Dios todo lo que es posible está en acto, se sigue que en Él se dará una perfección, no en un grado milésimo, sino en un grado cada vez mayor, sin fin posible.

363. Parte II. DIOS ES INFINITO EN RAZÓN DE SU CARÁCTER INAGOTABLE.

Dios es infinito en razón de su carácter inagotable, si es omniperfecto; si no puede equipararse a ninguna perfección de una determinada medida, por más que se acreciente indefinidamente: y si esta perfección puede aumentarse indefinidamente sin ningún inconveniente; *es así que* todo sucede del modo indicado, *luego* Dios es infinito en razón de su ser inagotable.

La mayor está clara: si no es omniperfecto, tendrá límites; si puede equipararse a alguna medida de un grado determinado, termina por agotarse. Y si la perfección, fuera de Dios, no puede aumentarse de modo indefinido, entonces Dios podrá tener dicha perfección en un grado como del mil y uno, pongamos por caso. Pero no será inagotable.

364. Declaración, por partes, de la menor. A) Dios es omniperfecto, como ya sea ha probado anteriormente.

B) No puede equipararse a ninguna medida de perfección determinada, aunque se acreciente hasta el infinito. Pues, una vez que se supone un grado cualquiera de perfección posible fuera de Dios, en Él se encuentra de un modo más firme y noble. Luego nunca puede equipararse a ninguna medida de perfección, aunque ésta se acreciente hasta el infinito.

Prueba del *antecedente*. Porque Dios es causa más que suficiente de cualquier perfección posible; *es así que* una causa más que suficiente no puede producir la perfección según la misma razón que se halla en sí misma (pues, en caso contrario, y con la misma lógica, podría producirse a sí misma), *luego* ha de producirse según una razón incomprensiblemente inferior y, por tanto, no podría equipararse a ninguna perfección de una medida determinada que estuviera fuera de Dios.

365. C) La perfecciones verdaderas que se hallan fuera de Dios, pueden aumentarse indefinidamente y sin contradicción alguna. En efecto, supuesto cualquier grado de

perfección fuera de Dios, en Él se encuentra de un modo incomparablemente más estable y noble, tal como hemos probado en B. *Es así que* el grado más estable y noble que se halla en Dios puede imitarse «ad extra» (hacia fuera), *luego* el grado que encontrábamos fuera de Dios no era el último, sino que, una vez supuesto un grado cualquiera de perfección fuera de Dios, es siempre posible otro más noble.

La menor consta: para que un grado de perfección pueda imitarse «ad extra» (hacia fuera), sólo hace falta que no sea contradictorio y no incluya formal y explícitamente la «aseidad», que es comunicable. Por ello fue posible la imitación de la vida en grados tan numerosos, porque la vida estaba en Dios y la vida en Dios no incluía la «aseidad» ni formal ni explícitamente. Ahora bien, es evidente que tal grado superior que está en Dios, no incluye contradicción alguna ni contiene la «aseidad» formal o implícitamente; de otro modo no convendría con el grado de perfección creada, ni siquiera según la analogía, lo cual es absurdo pues, según dijimos, un grado superior cualquiera que se ve en Dios, convenía con lo creado, según la analogía.

366. Escolio. *Sobre la posibilidad de que algún ser, al margen de Dios, sea infinito «simpliciter».* La respuesta es negativa. En efecto, Dios (o, lo que es lo mismo, el ser necesario) es único; *luego* carecen de la perfección de la independencia, y tienen incluso la miseria infinita de que pueden verse reducidas a la nada sin contradicción alguna. Ahora bien, lo que reúne tales miserias e imperfecciones no puede infinito, en cuanto que carece de una realidad posible mayor; *luego* no queda sino que todas las cosas fuera de Dios son finitas y limitadas. Por tanto, en razón de su dependencia esencial, se prueba de manera apodíctica que las criaturas son finitas, y que nada fuera de Dios puede ser infinito «simpliciter». Más adelante, cuando tratemos de la omnipotencia de Dios, someteremos a discusión la posibilidad de que Dios cree, en forma categoremática, algo en alguna línea u orden; por ejemplo, en la línea de la extensión o de la multitud.

367. Dificultades en contra del argumento. 1. Las perfecciones que se dan en las criaturas se dan en Dios de un modo más perfecto en razón de su «aseidad», pero no por la misma razón que les es común; p. ej., la sabiduría; *luego* la sabiduría no se halla en Dios de un modo superior en razón de la sabiduría, sino en razón de la «aseidad». Por tanto, en razón de la sabiduría Dios queda igualado por la criatura y no puede darse ninguna imitación superior que algún que otro grado concreto y determinado que puede imaginarse como posible al margen de DIOS.

Niego el antecedente, en virtud de la analogía. Según esta última, se demuestra que las perfecciones creadas se encuentran en Dios, de modo análogo y con esencial diversidad en la misma razón que tienen en común. Por tanto, en Dios se encuentran de una forma incomparablemente superior.

2. Pero tal vez se dé en Dios un grado tal de perfección que ya no sea imitable «ad extra» ni siquiera de forma análoga, debido a su excelencia; *luego* Dios tiene un grado de perfección un poco mayor del que se da fuera de Él; pero ya no es incomparablemente mayor.

Niego el antecedente, pues, para que un grado determinado de perfección pueda imitarse «ad extra», basta que no incluya contradicción ni tampoco incluya la «aseidad» de modo formal y explícito. Pero así son todos los grados de perfección que ya existen fuera de Dios y que, en Él, se hayan de una manera incomparablemente superior y análoga.

3. El hombre, por su parte, es un ser tan noble que no lo pueden igualar los seres irracionales, aun cuando la perfección de estos últimos se acrecienta indefinidamente; *es así que* el hombre es un ser finito, por más que sea de un género superior al de los irracionales, *luego*, de manera semejante, aunque Dios no pueda verse igualado por las criaturas, por mucho que se acrecienten las perfecciones de ellas, no se sigue que él sea infinito, sino únicamente que es de un género distinto del de la criatura.

Distingo la mayor: Si los seres irracionales se comparan con el hombre en la misma razón en que se encuentran a cero, por ejemplo, en la razón del entendimiento, *concedo* que se siga una diferencia tan sólo genérica, pero no la infinitud. Ahora bien, si se comparan en una razón común en que los seres irracionales no están a cero (p. ej., en razón del conocimiento o de la vida), entonces *niego* que una vida acrecentada indefinidamente no pueda igualar la vida que el hombre tiene, o incluso superarla. En nuestro argumento no hemos comparado a Dios con la criatura en razón de su «aseidad» (en ella la criatura se encuentra a cero), sino en razón de la vida, del ser, de la sabiduría. Y así es como afirmamos que Dios no puede verse igualado por ninguna perfección de grado finito y limitado, aunque se acrecienta indefinidamente.

368. Objeciones contra la tesis. 1. Si Dios fuera infinito, p. ej., en la bondad, excluiría cualquier mal; *es así que* no lo hace, como constantemente aparece en el mundo, *luego* Dios no es infinito, p. ej., en la bondad.

Distingo la mayor: por sí mismo, *concedo*; procedente, en general, de las criaturas, *niego*; y *contradistingo el consecuente*.

2. Si Dios fuera infinito en la entidad, no cabría que hubiese ninguna fuera de Él; *es así que* existen otras muchas entidades fuera de Él, *luego* no es infinito.

Distingo la mayor: No habría ninguna otra entidad que no dependiera de Él por completo, *concedo*; que sí dependiera, *niego*; y *contradistingo la menor*.

De esta misma forma, el supremo gobernante de un estado tiene todo el poder y no por ello quedan excluidos aquellos que tienen un poder inferior, subordinado a aquél.

3. Dios y las criaturas son más que Dios solo, al igual que un billete de mil pesetas y otro de sólo cinco son algo más que el sólo billete de mil pesetas; *es así que* si Dios fuera infinito, la suma de Dios más las criaturas no sería mayor, pues nada puede ser mayor que el infinito, *luego* Dios no es infinito.

Niego la mayor y *niego* asimismo la paridad (proporción) de la prueba aducida. El valor de las cinco pesetas no depende totalmente del billete de mil; por lo cual ambos billetes dan origen a una suma mayor. En cambio, el valor de las cosas depende por completo de Dios, y así la suma de ellas con Dios no da lugar a un ser mayor, aunque sean varios seres. De igual modo que la suma del poder que tiene el gobernante principal y el de los subordinados no es mayor que el poder, a solas, del gobernante principal, en cuanto que el poder de los inferiores depende únicamente del poder del principal, por muchos que sean los que toman parte en el poder.

4. Lo que es esto y no lo otro individualmente, es menor que la suma de esto y de lo otro; es

así que Dios de tal forma es esto que no es lo otro, *luego* Dios es algo menos que la suma de Dios y las restantes cosas (de donde se sigue que no es infinito).

Distingo la mayor: Si no es lo otro individualmente: ni de manera formal ni eminente, *concedo*; si no es lo otro sólo individualmente, pero sí lo es de forma eminente, *niego*. Y *contradistingo la menor*.

5. Dios es su propio ser, por lo cual es infinito; es *así que* la criatura también es realmente su propio ser y, sin embargo, no es infinita, *luego*, del hecho de que Dios sea su propio ser no se sigue que haya de ser infinito.

Distingo la mayor: Dios es su propio ser, identificado tanto en la realidad como según la razón, pues ningún fundamento hay que justifique la distinción de la esencia, de la existencia y de la subsistencia, siendo por ello infinito, *concedo*; sólo porque realmente es su propio ser es infinito, *niego*; y *contradistingo el consecuente*; si fuera su propio ser sólo realmente, *pase la afirmación*; si lo es realmente y también según la razón, al no haber fundamento para distinguir la esencia, la existencia y la subsistencia, *niego*; pues en tal caso se trata de la actualidad pura, que es infinita en la identidad (para mayor abundancia, véase OM n.601-607).

ARTICULO VI

INMENSIDAD DE DIOS

Tesis 30. Dios es inmenso y está en todas partes.

370. Nociones. La INMENSIDAD es la disposición, índole o perfección interna de la esencia divina en virtud de la cual Dios está necesariamente presente dondequiera que exista un ser cualquiera fuera de Él mismo. Evidentemente, este atributo es intrínseco a Dios y, por ello mismo, eterno, absoluto e infinito, de suerte que Dios sería inmenso en acto aunque no existiese criatura alguna a la que hubiera de hacerse presente. En otras palabras, Dios siempre y de por sí tiene una índole y perfección por la que exige estar presente, en la hipótesis de que exista algo fuera de Él.

La UBICUIDAD es la presencia actual e inmediata de Dios respecto a las criaturas que existen fuera de Él, o bien la inmediatez de la presencia divina a estas mismas criaturas. Este atributo es temporal, finito, contingente, mudable y dependiente de la acción de Dios, en cuanto que depende de la existencia y permanencia de las criaturas; existencia y permanencia que no pueden menos de ser algo temporal, finito, contingente, mudable y dependiente de la acción divina. Pero dada la existencia de las cosas fuera de Dios, este atributo se torna necesario hipotéticamente.

371. La presencia de Dios en las cosas puede ser por esencia, por potencia y por simple presencia. *Por esencia*, si su substancia se halla presente, de modo inmediato, a todas las cosas. *Por presencia*, si todas ellas están abiertas a sus ojos. *Por potencia*, si de Dios dependen en cuanto al ser y al obrar. Ahora nos referiremos a la presencia de Dios por esencia.

La presencia por esencia puede ser circunspectiva o cuantitativa y no circunspectiva o

espiritual. La presencia *circunscriptiva* es aquella en que la realidad en cuestión se halla toda en todo el lugar y cada parte en cada parte. La presencia *no circunscriptiva* es aquella en que la realidad se halla toda en todo y toda en cada una de las partes. Dios no está en sus criaturas de modo circunscriptivo sino espiritual, esto es, todo Él en todo y todo Él también en cada una de las partes.

La presencia puede ser también definitiva y no definitiva. Es *definitiva* cuando la realidad queda restringida a un solo lugar, sin poder extenderse a los demás. Es *no definitiva* y está en un lugar determinado de tal manera que también se halla en los demás, de modo connatural; y puede ser repletiva si está, connatural y necesariamente, en todos los demás lugares; y sacramental cuando de tal manera se encuentra, por ejemplo, en una hostia consagrada, que esta misma presencia no impida a la realidad el hallarse presente también en los demás lugares donde haya hostias consagradas. Afirmamos que Dios está en todas partes con presencia no definitiva, pero sí repletiva.

372. Estado de la cuestión. En torno a esta materia podemos tratar tres puntos: *Primero*, si Dios es inmenso y está en todas partes. *Segundo*, cuál es la razón formal, por parte de Dios, en virtud de la cual está presente, de modo inmediato, a todas las realidades existentes. *Tercero*, si Dios está en los espacios imaginarios con presencia no relativa, sino absoluta. En esta tesis nos ocuparemos solamente acerca de la inmensidad y de la ubicuidad, dejando para el artículo siguiente los dos puntos restantes.

373. Opiniones. La primera niega la ubicuidad y la inmensidad de Dios. Así ARISTÓTELES dispuso a Dios en un lugar muy apartado del mundo, quizás en la periferia del último cielo, para que no se contaminase. El calvinista VORST y ESTEUCO EUGUBINO, católico, admitieron que Dios está en todas partes por potencia y por ciencia, pero no por substancia. Erasmo afirmó que, por lo menos en los lugares sórdidos y repugnantes no está Dios.

Nuestra opinión es común a todos los católicos, y sostiene que Dios es inmenso y está en todas partes, lo cual puede demostrarse perfectamente por la razón natural. La tesis es de fe en teología, pero basada con buenos argumentos en la filosofía.

374. Prueba de la tesis. Dios es inmenso y está en todas partes, si tiene ubicación intrínseca y además infinita; *es así que Dios* tiene tal ubicación, *luego* Dios es inmenso y está en todas partes.

Prueba de la mayor: si Dios tiene ubicación intrínseca e infinita, está de modo necesario y actual donde se da algún cuerpo, y asimismo está de modo necesario, e hipotético dondequiera que se encuentre una realidad creada, por más que se aumente hasta el infinito el número de las mismas; *es así que* esto es estar en todas partes y ser inmenso, *luego*, si Dios tiene ubicación intrínseca e infinita, está en acto en todas partes y es inmenso.

Prueba de la menor (a partir de la teoría sobre la ubicación intrínseca en las' criaturas). En efecto, la ubicación en las criaturas es algo positivo, absoluto e intrínseco, y en su mismo concepto absoluto - que prescinde de si la realidad es creada o increada - no implica imperfección alguna; *es así que* Dios tiene formalmente todas las perfecciones positivas, absolutas e intrínsecas que no, implican ninguna imperfección, *luego* Dios tiene formalmente la ubicación, intrínseca, que es, además, infinita, puesto que en Dios todo lo que está dentro de Él es infinito en acto.

375. Esta última *menor* es clara, y explicamos *la mayor*. **a)** La ubicación en las criaturas es algo *positivo*, pues es el término de la acción positiva por la cual la realidad es llevada y colocada aquí o en otra parte; pero el término de una acción es, por necesidad, algo positivo y no una mera negación.

b) Es también algo *absoluto* y no una simple denominación relativa fundada en el hecho de que algún cuerpo rodee o envuelva al primero. Para mejor comprenderlo, supongamos dos cuerpos que ahora disten entre sí. Si Dios aniquilase todo lo que pudiese rodear a dichos cuerpos sin producir en ellos cambio alguno, seguirían distando el uno del otro a pesar de que no hubiese cuerpo alguno que los rodease.

c) Es además algo *intrínseco*. Si no se trata de una denominación que se funda en algo que rodea, es algo intrínseco.

d) No *incluye ninguna imperfección*: cualquier imperfección que pudiéramos imaginar en la ubicación intrínseca lo sería, o bien por tratarse de un *accidente* modal, o bien por incluir en su propio concepto la extensión que es propia de la cantidad. Ahora bien, tales imperfecciones no pertenecen a la ubicación considerada en absoluto, sino tal como se da en los cuerpos. La ubicación es, desde luego, un accidente modal distinto de la substancia cuando ésta es movable respecto de las ubicaciones, debido a que no tiene la ubicación de manera infinita, sino que necesita dejar una al tomar otra. Pero si la substancia es inmóvil por tener una ubicación infinita, en tal caso no es necesariamente un accidente. De modo semejante la ubicación tiene partes cuando las tiene el sujeto, o cuando ésta es mudable respecto a la ubicación, pudiendo tenerla mayor o menor; pero si el sujeto no tiene partes, y no es posible tampoco que sea mudable en cuanto a tener una ubicación mayor o menor, entonces tampoco tendrá partes la ubicación.

376. Escolios. 1. Dios puede crear un espíritu al que resulte conveniente, de modo natural, estar presente *a todo* el mundo creado; en cambio no puede crear un espíritu que, en razón de su propia esencia, exija el estar donde quiera darse una realidad fuera M mismo. Una exigencia de tal naturaleza no puede fundarse más que en la infinitud.

2. Es evidente que la ubicación difiere por completo en Dios y en las criaturas. En efecto, en Dios se identifica con su esencia, como ocurre con los demás atributos, y le conviene de modo infinito y no participado, como en su fuente; en cambio en las criaturas la ubicación se encuentra como un accidente distinto de la substancia, de modo finito y participado. Por tanto, la ubicación es un predicado que conviene a Dios y a las criaturas, pero de forma análoga, por analogía de atribución intrínseca (OM, n.626).

3. La inmensidad, así como la ubicuidad de Dios, no son realidades que puedan captarse con la imaginación ni que puedan expresarse mediante algún concepto representativo - que es el que abstraemos de las cosas que percibimos inmediatamente por la experiencia. En verdad, por la experiencia nunca captamos nada que esté o que exija estar todo ello en todo y todo ello en cada una de las partes. En conclusión, no hay que concebir la inmensidad al modo de una substancia que se difunde, ni tampoco al modo de muchas ubicaciones de una sola substancia, las cuales estarían muy próximas entre sí. Se trata de una entidad simplicísima, en virtud de la cual Dios está en todas partes, sin difusión alguna o división de sí mismo, y exige estar en acto donde pueda haber alguna cosa.

377. Objeciones. 1. Si Dios, o la presencia divina, está presente en todas partes, está como difuso o compuesto de partes; *es así que* Dios no puede estar difuso ni componerse de partes, *luego* no es inmenso.

Distingo la mayor: si está presente de modo circunscriptivo o mudable, *concedo*; si lo está, no de modo circunscriptivo sino espiritual o inmutable, *niego*; y *concedida la menor, contradistingo el consecuente:* si debiera estar presente de modo circunscriptivo, *concedo*; si es de modo no circunscriptivo, sino espiritual, *niego*.

2. Si la inmensidad divina es simple, entonces cualquier cosa está presente a toda la inmensidad; *es así que* esto es absurdo, pues las cosas serían tan inmensas como *Dios*, *luego* la inmensidad divina no es una realidad simplicísima.

Distingo la mayor: a toda la inmensidad y totalmente, *niego*; a toda la inmensidad, pero no totalmente, *concedo*; y *contradistingo la menor.* " inmensidad divina es simplicísima y por ello, dondequiera que hay algo de la misma, tiene que estar toda. Pero no está totalmente, pues las cosas individuales no están presentes a tantas otras como lo está la inmensidad divina.

3. Es indigno de Dios el estar presente en los lugares impuros, así como en las almas de los que pecan; *luego* Dios no es inmenso, ni está en todas partes.

Distingo la mayor: si en ellos se manchase, *concedo*; si no se mancha, sino que está en tales lugares como la luz, *niego*; y *niego el consecuente*.

4. Dios está en el ciclo, *luego* no está en todas partes.

Distingo el antecedente: exclusivamente, *niego*; con mayor esplendor dé su presencia, debido a la más excelente obra de sus manos, *concedo*; y *niego el consecuente*.

5. Todo aquello que está en algún lugar es corpóreo; *es así que* Dios no tiene cuerpo, *luego* Dios no está en ningún lugar.

Distingo la mayor: lo que está en algún lugar, de modo circunscriptivo, *concedo*; de modo no circunscriptivo sino repletivo, *niego*; y *concedida la menor, contradistingo el consecuente:* no está en ningún lugar de modo circunscriptivo, *concedo*; de modo no circunscriptivo sino repletivo, *niego*.

6. Lo que está todo en alguna parte, nada de ello está fuera; *es así que* Dios está presente, por ejemplo, aquí, *luego* nada de Él está fuera (por consiguiente no está en todas partes).

Distingo la mayor: si se trata de los seres que tienen cuerpo, *concedo*; si se trata de los espíritus, *subdistingo:* nada está fuera que no esté dentro, *concedo*; nada está fuera de modo absoluto, *niego*; y *concedida la menor, distingo igualmente el consecuente;* si fuera cuerpo, *concedo*; si es espíritu, *subdistingo:* nada está fuera de él, *niego*; nada está fuera que no esté, por ejemplo, aquí, *concedo*.

7. Si Dios estuviese en todas partes, se inmutaría; *es así que* Dios no puede inmutarse,

luego Dios no puede estar en todas partes. Confirmación de *la mayor*: efectivamente, unas veces está presente a un ser - por ejemplo, a un perro -mientras existe, y luego deja de estarlo al corromperse aquél.

Distingo la mayor: por denominación extrínseca, puesto que se inmuta el ser al que estaba presente, *concedo*; por denominación intrínseca, en cuanto que le falta algo intrínseco, *niego*; y *contradistingo el consecuente*: no se inmuta de manera intrínseca, *concedo*; de manera extrínseca, por la mutación de los otros seres, *niego*. Dios siempre conserva su inmensidad y su ubicación intrínseca; y cuando existes seres fuera de Él, Dios está presente a ellos, surgiendo así una nueva relación de razón, de presencia a las criaturas. De modo semejante, cuando los seres citados dejan de ser, cesa automáticamente la relación de razón, de presencia a tales seres; lo que acontece por mutación de los seres, no por mutación alguna de Dios o de su inmensidad, que permanece siempre la misma.

ARTICULO VII

CUESTIONES VARIAS ACERCA DE LA INMENSIDAD

§ 1. Prueba de la inmensidad a partir de la repugnancia de una acción en algo que está distante

378. El argumento derivado de la imposibilidad de una acción en algo que está distante suele formularse de la siguiente forma: Repugna una acción llevada a cabo sobre algo que está distante; *es así que* Dios actúa sobre todas las cosas, creándolas, conservándolas y cooperando con ellas, y puede además crear otras más, sin término alguno, *luego*, de hecho está presente en las cosas creadas y puede estarlo en muchas más, sin término alguno: lo que equivale a tener la inmensidad y la ubicuidad.

Sobre el valor de este argumento, tres son las **opiniones**: *la primera*, bastante común, tiene el argumento por válido. Así los tomistas en la mayoría de los casos.

La segunda reconoce que el argumento es bastante fuerte; con todo, el principio de la repugnancia de la acción en algo que está distante, por muy fundado que parezca, no queda demostrado de forma apodíctica. Así se expresa Suárez.

La tercera opinión sostiene que el argumento no vale para nada por varias razones:

a) *La primera*, porque dicha repugnancia a lo sumo puede probarse en un agente finito, que deba producir algo por educción y que sea corpóreo.

b) *La segunda*, porque las razones que se dan «a priori» para probar tal repugnancia son una pura petición de principio. Veamos cómo discurren algunos: Lo que no es algo no puede actuar en absoluto; *es así que* lo que no está en el lugar del efecto no puede considerarse que es algo allí, *luego* no puede actuar en absoluto. *Pero distingo la mayor*: lo que no es algo, absolutamente considerado, *concedo*; lo que no es algo en el lugar donde debe seguirse el efecto, *niego*; pues esto es precisamente presuponer la tesis. Y *concedida la menor, distingo igualmente el consecuente*: si el agente no fuese algo, absolutamente considerado, *concedo*; si no es algo en el lugar en que debe seguirse el efecto, *niego*; pues, como se ha dicho, esto es presuponer la tesis.

c) *La tercera*, porque muchos, al utilizar este principio, no proceden con mucha consecuencia. En efecto, el principio de la repugnancia de la acción sobre algo que está distante, sólo se prueba que es verdadero en el sentido de que el agente debe hallarse presente en el lugar del efecto, con prioridad de naturaleza, antes de actuar y, sin embargo, CAYETANO afirma que Dios debe hallarse presente en el lugar del efecto únicamente como consecuencia de la acción. Lo que no parece deducirse del principio. Así pues, entre estas opiniones, el lector puede escoger la que estime más convincente.

§ 2. Razón formal de la presencia divina por parte de Dios

379. La *presencia* de Dios en las criaturas es una relación de razón por parte de Dios y real por parte de las criaturas. El *fundamento* de donde procede tal relación en las criaturas, es la ubicación de las mismas. Pero hemos de preguntarnos también cuál es el fundamento por parte de Dios, del cual surge una tal relación de razón de la presencia de Dios en las criaturas.

Dos son las opiniones al respecto. *La primera* es la de los tomistas, quienes consideran como fundamento la operación de Dios «ad extra». *De aquí se sigue: primero*, que si, por un imposible, existieran ya las criaturas, y Dios no obrase nada en ellas después de la creación, Dios no estaría presente en ellas. *En segundo lugar* se sigue que Dios no está fuera del mundo, pues allí no hay ninguna operación de Dios «ad extra». Pero si allí se crease un mundo, Dios *comenzaría* a estar substancialmente allí y de manera formal, debido a la acción extrínseca de Dios que allí se daría, no por *mutación* o cambio alguno de Dios. Lo que equivale a decir que está allí únicamente gracias a la denominación extrínseca que procede de las cosas que están allí, pero no por denominación intrínseca alguna de su propia substancia. *La razón* de esta teoría reside en que toda presencia se da mediante algún contacto real; es así que Dios no puede tener ningún contacto cuantitativo ni con los seres corpóreos ni con los espíritus, sino únicamente un contacto de virtud mediante su acción, luego Dios está presente en las cosas formalmente por su acción «ad extra».

La segunda opinión es la de Suárez. Afirma que la razón formal y el fundamento de donde surge tal relación de presencia, por parte de Dios, supuesta la existencia de las criaturas, es la inmensidad o la ubicación infinita y actual, que tiene en acto siempre y esencialmente. *De donde se sigue que*, a) si las cosas ya existiesen y, por un imposible, Dios no obrase nada en ellas, sin embargo Dios estaría presente en las mismas gracias a su inmensidad o ubicación; porque, como quiera que dicha inmensidad en Dios es infinita en acto, no tiene más remedio que coincidir con cualesquiera ubicaciones creadas. b) Asimismo, si Dios crease un nuevo mundo, este nuevo mundo ya encontraría a Dios allí presente, no precisa y formalmente por su operación, sino por su inmensidad. De este modo la operación «ad extra» sería necesaria para que existieran las cosas con las que tendría una relación de presencia, pero no sería la razón formal de tal presencia.

§ 3. Presencia de Dios en los espacios imaginarios

380. La duda estriba en si Dios está o no fuera del mundo, o lo que es lo mismo, en los espacios imaginarios.

Las opiniones son asimismo dos, de conformidad con la teoría sobre la razón formal de la

presencia de Dios en las cosas, que se ha expuesto en el número precedente.

La primera opinión es la de los tomistas, quienes afirman que Dios no está en acto fuera del mundo. La presencia siempre se hace por contacto; ahora bien, al no poder Dios tener un contacto cuantitativo y conmensurativo con los seres corpóreos, no puede tener tampoco aquella presencia si no es por un contacto de virtud, que es la acción actual «ad extra». Y comoquiera que fuera del mundo no existe acción alguna de Dios, no puede existir allí ningún contacto y, por tanto, ningún tipo de presencia; *luego* Dios no está en los espacios imaginarios fuera del mundo.

La segunda opinión es la de Suárez. Este afirma que Dios está fuera del mundo en los espacios imaginarios, no por relación alguna o por contacto con el espacio, sino por su misma inmensidad. Es ésta una perfección tal de la esencia divina que, si se pusiera allí cualquier cosa, encontraría ya a Dios presente, aun cuando Dios no obrase nada en ella. *La razón* es porque la inmensidad es la ubicación de Dios absoluta e intrínseca y, por consiguiente, infinita en acto. Ahora bien, una ubicación que sea absoluta, intrínseca e infinita en acto, no puede contenerse en acto dentro del mundo; *luego* está también fuera del mundo, sin término posible.

Para la solución de las *dificultades* Suárez distingue una doble presencia: una relativa y una absoluta. Por *presencia relativa* entiende la relación de inmediatez en la distancia a las cosas, fuera de Dios. " otra manera de presencia es *absoluta o intransitiva*, y *consiste* en una índole y perfección tal de la esencia divina que, en el supuesto de la creación de cualquier cosa, ésta ya encuentra a Dios presente allí, aun cuando por un imposible Dios no obre nada absolutamente en dicha cosa.

ARTICULO VIII

INMUTABILIDAD DE DIOS

Tesis 31. Dios es absolutamente inmutable, ya se considere en el aspecto físico, en el moral o en el intelectual.

382. Nociones. Entendemos por INMUTABILIDAD la impotencia o incapacidad de experimentar mutación o cambio alguno.

La mutación puede ser *extrínseca* e *intrínseca*. La *mutación extrínseca* consiste en recibir denominaciones extrínsecas, de las cuales anteriormente carecía la realidad en cuestión, o bien en no tener ya aquellas denominaciones que antes tenía, como es, por ejemplo, ser objeto de amor o de odio. Tales mutaciones no negamos que se den en Dios, en cuanto que una tal mutación no tanto lo es de aquel que es amado, cuanto del agente que ama o que odia. La *mutación intrínseca* es el tránsito de un estado intrínseco a otro también intrínseco.

La mutación intrínseca, a su vez, puede ser *física*, *moral* e *intelectual*. Tenemos la *física* cuando alguien adquiere o pierde alguna realidad intrínseca. La mutación *moral* se da cuando alguien comienza a querer lo que hasta entonces no quería, o a querer lo contrario de lo que antes quería. Por último, la mutación es *intelectual* si alguien empieza a comprender o a conocer lo que anteriormente no comprendía o no conocía, o si ahora conoce y juzga de alguna cosa contrariamente a como había juzgado de ella en la etapa

anterior.

Estado de la cuestión: preguntamos, pues, si Dios es mutable de alguna de las maneras expuestas.

Opiniones. *La primera* admite mutaciones en Dios. Así, los gentiles, que creían que los dioses poseían cuerpo y que estaban sujetos a todas las mutaciones o cambios que son propios de los cuerpos. Por su parte, los panteístas evolucionistas afirman que Dios, mediante el proceso evolutivo, se va transformando en todas las cosas.

Nuestra opinión, que es común a todos los católicos, afirma que Dios es absolutamente inmutable. La tesis se considera de fe en teología (DB 1782) y completamente cierta en filosofía.

383. Prueba de la tesis. Parte I. Dios ES INMUTABLE FÍSICAMENTE.

Prueba 1. Un ser físicamente inmutable es potencial, capaz de perder y de adquirir alguna perfección; *es así que* Dios es acto puro sin potencialidad alguna (n.224), *luego* Dios es inmutable físicamente.

Prueba 2. Un ser físicamente mutable está compuesto de potencia - que es el sujeto que pasa de un estado a otro - y de acto que es la nueva forma adquirida; *es así que* Dios no está compuesto de potencia y de acto, sino que es simplicísimo (n.351-354), *luego* Dios no es mutable físicamente.

Prueba 3. Un ser físicamente mutable no es infinito en acto, puesto que carece de una perfección que puede adquirir, o puede carecer de una perfección que puede perder; *es así que* Dios es infinito «simpliciter» (n.361-363), *luego* es inmutable físicamente.

Parte II. DIOS ES INMUTABLE MORALMENTE.

Si Dios fuera mutable moralmente, ello ocurriría o porque «ab aeterno» (desde la eternidad) había suspendido de querer y ahora quiere algo, o porque ahora comienza a querer algo opuesto a lo que antes había querido; *es así que* ninguna de las dos cosas es posible, *luego* Dios es inmutable moralmente.

La mayor es clara. Declaración de la menor. A. No ha podido suspender su voluntad respecto de algo desde la eternidad: pues desde la misma eternidad Dios conocía todas las razones para querer algo o no quererlo así como lo que, por fin, habría de querer; de otra forma ignoraría algo desde toda la eternidad; *es así que*, en tales circunstancias, la suspensión de su voluntad no tendría razón alguna de bien, ni apetibilidad, *luego* Dios no ha podido, desde toda la eternidad, tener en suspenso su voluntad respecto de alguna cosa.

B. Tampoco ha podido mudar el propósito ya formulado de su voluntad. Pues una tal mutación podría ocurrir únicamente por alguno de los tres siguientes capítulos: o por parte de su propio ser, en el sentido de que Dios se inmute físicamente, de suerte que comenzara a ser bueno para Él lo que antes era malo; o por parte de su entendimiento, en cuanto que empezara a conocer algo que antes ignoraba; o por parte de su voluntad, la cual, por pura inconstancia comenzaría a querer lo contrario de lo que había venido queriendo. *Es así que*

todo lo anterior repugna, *luego* es imposible mutación alguna de la voluntad divina, en el sentido de que quiera ahora lo contrario de lo que ha querido antes. *La menor* está clara.

Parte III. DIOS ES INMUTABLE INTELECTUALMENTE.

Si Dios pudiera inmutarse intelectualmente, sería, o porque Dios comenzara a comprender algo que antes no comprendía, o porque ahora juzgase de diferente manera que antes; es *así que* una y otra cosa son imposibles, *luego* Dios no puede inmutarse intelectualmente.

Declaración de *la menor*. **A.** *No puede comenzar a comprender en el tiempo algo que antes no comprendiera.* Esto sólo podría ocurrir por el triple capítulo siguiente: o porque las cosas no tuviesen verdad desde toda la eternidad, o porque su luz (de Dios) no fuese infinita, o porque Dios no estuviese determinado por sí mismo a conocer toda la verdad y necesitara que las cosas lo movieran. Pero todo esto es imposible. *Primero* porque las cosas tienen su verdad desde toda la eternidad y, en caso de mudarse, sería verdad, también desde toda la eternidad, que se iban a mudar. *Segundo*, la luz intelectual divina es, con toda certeza, infinita. *Tercero*, Dios se halla determinado por sí mismo a conocer la verdad y no necesita que las cosas mismas lo determinen a ello.

B. *Tampoco Dios podría juzgar ahora lo contrario de lo que antes ha juzgado exactamente, por las mismas razones.*

Escolios. 1. *Sólo Dios es inmutable.* La esencia de la criatura, por el hecho de depender de Dios, es contingente, razón por la cual no es actualidad pura ni infinita. Luego la esencia de la criatura envuelve potencialidad y, consiguientemente, su capacidad de ser actuada aún no ha sido colmada; es *así que* tener potencialidad equivale a tener mutabilidad, *luego* la criatura es esencialmente mudable.

2. Algunos prueban la inmutabilidad moral de Dios por el hecho de que, si Dios quisiera ahora por primera vez una cosa, o quisiera lo opuesto de lo que antes quería, se mudaría físicamente. Pero este argumento en realidad no prueba nada; y en efecto, alguien podría responder diciendo que la voluntad de Dios sólo se mudaba en cuanto a su término, no en cuanto a su entidad, y que una mutación puramente terminativa, sin ninguna mutación física, no repugnaba. Por ello, tanto la inmutabilidad moral como la intelectual se deben probar a partir de los argumentos expuestos anteriormente.

384. 3. CONCILIACIÓN DE LA INMUTABILIDAD CON LA LIBERTAD.

Contra la inmutabilidad suele oponerse la dificultad que parece surgir de la libertad divina, la cual se expresa en los siguientes términos: el acto libre es contingente y defectible, de suerte que igual puede ser que no ser; es *así que* lo contingente y defectible es mudable, como se ve claramente, *luego* la libertad lleva consigo la mutabilidad.

Distingo la mayor: el acto libre es contingente en los seres racionales creados, *concedo*; en el Increado, *subdistingo:* es contingente en cuanto a su propia entidad, *niego*; en cuanto a su término, *distingo nuevamente:* en cuanto a lo que queda implicado «in recto» en la volición de Dios de crear el mundo y que es la volición misma, *niego*; en cuanto a lo que está implicado «in obliquo» y que es el mundo mismo, *distingo nuevamente:* con dependencia de la voluntad divina que habría podido querer otra cosa distinta, *concedo*; independientemente

de ella, *niego*.

Y contradistingo la menor: lo contingente es mudable en los seres creados, *concedo*; en el Increado, *subdistingo*: si es contingente en cuanto a su entidad, *concedo*; en cuanto a su término, *distingo nuevamente*: si es contingente en cuanto a lo que queda implicado «in recto» y que es la volición misma, *concedo*; si es contingente sólo en cuanto a lo que está implicado «in obliquo», en razón de la voluntad divina, *niego*.

Explicación. La libertad que Dios tiene no es para realizar o no el acto - de lo contrario Dios sería mudable -sino para que el acto necesario con el cual Dios se ama a sí mismo, termina en la volición de diversos objetos, sin ninguna mutación de sí. Si se nos pregunta por la razón de dicha terminación, diremos que no es otra cosa más que el acto de la voluntad divina con el cual Dios se ama necesariamente; ahora bien, este acto, en virtud de su propia *eminencia*, puede, sin ninguna mutación propia, querer o no querer esto o aquello. De este modo sólo se muda el objeto en razón de la voluntad divina, que habría podido querer algo diferente, pero no se muda la voluntad divina. Y ya hemos dicho que esto es posible por la *eminencia* del acto divino con el cual Dios se ama. No es otra cosa sino la misma esencia divina, que es «simpliciter» infinita, y contiene en sí toda la perfección que podría sobrevenirle procedente de actos sucesivos, y además tiene en su mano la posibilidad de aplicar la citada *eminencia* inefable a cualquier objeto sin que ello implique mutación de sí mismo.

De este modo se salva la inmutabilidad, puesto que el ejercicio de la libertad consiste en el mismo acto necesario con que Dios se ama; y se salva también la libertad, ya que el mismo acto, debido a su *eminencia*, puede hallar su término en la volición de cualquier cosa.

Por nuestra parte no podemos concebir dicha terminación sin alguna especie nueva de relación de razón, por la cual Dios considere los objetos de un modo nuevo. Sin embargo, esta relación de razón no puede concebirse como resultante de un objeto futuro - puesto que la libertad lo es ante la futurición del objeto - sino a manera de relación que antecede dicha futurición. Tampoco constituye o funda la libertad en ejercicio, sino que la elabora la mente para que nos sintamos ayudados a concebir la libertad, que es el único acto necesario con que Dios se ama.

Esta opinión es común a todos los escolásticos, y la defienden S.Tomás, Suárez y los tomistas en general, y es totalmente verdadera. Sin embargo, no por ella desaparece el enorme misterio que aquí se encierra. Pero existen fórmulas verdaderas que logran evitar la contradicción.

Opiniones rechazables sobre la forma de conciliar la inmutabilidad de Dios con su libertad. Sin embargo, no todos los autores han estado siempre de acuerdo en esta teoría nuestra que se muestra tan sencilla.

AUREOLO decía que la libertad en acto o en ejercicio se constituye mediante el efecto externo de Dios; de modo que se salvan, tanto la libertad como la inmutabilidad, porque lo que se muda únicamente es algo extrínseco - el efecto - que puede ser o no ser, pero no algo intrínseco de Dios. No obstante, no podemos admitir tal respuesta: lo *primero*, porque el acto libre es algo intrínseco de Dios; y lo *segundo*, porque debe ser anterior a sus efectos, en cuanto que es causa de un efecto extrínseco.

VÁZQUEZ afirmaba que la libertad consistía esencialmente en dos cosas: el acto necesario con que Dios se ama, y la relación de razón que en Dios surge de la simple programación (futurición) de un efecto extrínseco. Queda, entonces, a salvo la inmutabilidad de Dios puesto que únicamente se inmuta la relación de razón en Dios, que no es ninguna realidad suya interna. *Pero esta solución, tampoco puede admitirse*, ya que la libertad es algo real y anterior al efecto externo, en cuanto que es causa del mismo. En cambio, la citada relación de razón ni es real ni es tampoco anterior al efecto futuro, sino que es algo posterior a él y derivado de él mismo.

CAYETANO sostuvo que ser libre en acto consistía en un modo físico e intrínseco, el cual puede faltar sin que ello implique mutación alguna en Dios, pues el modo en cuestión tiene sólo una entidad tenue y únicamente extensiva - con la que la voluntad de Dios se extiende a muchos seres - pero no intensiva. *Pero también hemos de rechazar una tal solución*, pues el modo físico y real tiene su propia entidad, por muy tenue que sea; por lo cual, su ausencia o su presencia produce una mutación verdadera en el sujeto. Además, de esta forma, Dios, en los actos que son propios de su vida íntima como lo es la libertad - dependería de una realidad contingente, que sería el modo descrito. Y esto es evidentemente absurdo.

El parecer común es el que ya hemos dado al resolver directamente la objeción.

385. Objeciones. 1. (*Contra la inmutabilidad física*). Dios - según el lenguaje de los libros sagrados - sube, baja, monta en cólera, clama; *es así que* todas estas expresiones incluyen mutaciones físicas, *luego* Dios es mudable físicamente.

Distingo la mayor: de manera metafórica, *concedo*; de manera propia, *niego*; y *contradistingo la menor*.

2. Dios, de no crear pasa a crear; de estar presente a un árbol pasa a no estarlo cuando el árbol en cuestión perece; *es así que* en tales casos se trata de mutaciones físicas, *luego* Dios es mudable físicamente.

Distingo la mayor: Por denominación extrínseca, *concedo*; por denominación intrínseca, *niego*; y *contradistingo el consecuente*. Dios, en verdad, comienza a ser creador en acto mediante la acción creadora, que no queda recibida en Él mismo, sino que se halla en el término de aquélla. Del mismo modo se hace presente, p. ej., a un perro, o deja de estarlo, solamente por la mutación que sufre el perro, pero no por mutación alguna de la inmensidad de Dios, que permanece siempre la misma.

3. Dios vive con vida propia y verdadera; *es así que* la vida consiste en el movimiento, *luego* Dios se mueve verdaderamente y, por tanto, es mudable.

Concedo la mayor. Distingo la menor: en cuanto que el movimiento significa tener, de modo intrínseco, una perfección, *concedo*; en cuanto que el movimiento significa el paso de un modo a otro de comportarse, *subdistingo*: en los seres creados, *concedo*; en el que es increado, *niego*. Y *contradistingo el consecuente*: si el movimiento supone solamente tener una perfección de modo intrínseco, *niego*; si significa necesariamente el paso de un modo a otro de comportarse, *concedo*. Debido a esta solución, hemos de afirmar que Dios y las criaturas viven de modo análogo y no unívoco.

4. (*Contra la inmutabilidad moral*). Dios, a un mismo hombre, unas veces lo ama y otras lo odia; *es así que* esto es inmutarse, *luego* Dios es mutable.

Niego la mayor. Dios, desde toda la eternidad y con un único acto, al mismo hombre lo ama y lo odia, según la diversidad de los motivos y de los momentos. Sin embargo, la sucesión se da en el hombre, que es quien verdaderamente se inmuta; no en Dios, que desde toda la eternidad permanece el mismo.

5. Dios hizo no pocas predicciones que luego no se cumplieron; unas veces formula el decreto de castigar -mientras el hombre se halla en pecado - y luego formula el decreto de perdonar, cuando el hombre se arrepiente; unas veces ha impuesto a los hombres unos preceptos (p. ej., en el Antiguo Testamento), y después (p. ej. en el Nuevo Testamento), les manda observar otros distintos; *es así que* todo ello indica una mutación de la voluntad de Dios, *luego* Dios es mutable en cuanto a su voluntad.

Concedo la mayor; niego la menor. Pues las predicciones que no se cumplieron eran condicionadas, y no fue la voluntad la que se inmutó sino que fue la condición la que no se cumplió. Dios, desde toda la eternidad y con un solo acto simplicísimo, impuso todos aquellos preceptos diversos según la diversidad de los momentos; de igual modo quiso castigar y perdonar, según la diversidad de los motivos y de los momentos, siendo así que los correspondientes decretos no fueron formulados en momentos diversos.

6. Dios quiso libremente crear el mundo, y pudo querer no crearlo; *es así que* esto significa que Dios pudo comportarse de otro modo, *luego* Dios es mutable. *La menor* se demuestra: porque entonces habría formulado un decreto distinto M de ahora.

Concedo la mayor; niego la menor. *En cuanto a la prueba aducida*: habría formulado un decreto diverso, de modo entitativo, *niego*; de modo terminativo, *subdistingo*: referente a lo que va implicado «in recto» en la volición, que no es otra cosa sino la volición misma, *niego*; referente a lo que va implicado «in obliquo», que es la existencia del mundo, y ello mediante la determinación de la voluntad divina, *concedo*.

7. (*Contra la inmutabilidad intelectual*). Dios unas veces entiende la Encarnación como futura, otras la entiende como ya presente, y otras como pasada; *es así que* esto significa mutabilidad por parte del entendimiento divino, *luego* Dios es mutable intelectualmente.

Niego la mayor. Dios, con un único y simplicísimo acto, conoce desde toda la eternidad que la Encarnación, por referencia a un momento determinado, es futura; por referencia a otro diferente, es presente, y por referencia a otro, finalmente, es un acontecimiento ya pretérito.

8. (*La libertad no consiste en el acto necesario con que Dios se ama a sí mismo*). Todo acto necesariamente termina en su objeto; *es así que* la libertad no termina necesariamente en su objeto, *luego* la libertad divina no es un acto, y menos aún un acto necesario.

Distingo la mayor: termina en su objeto cuasi formal, *concedo*; en su objeto material, *subdistingo*: en los seres creados, *concedo*; en el que es el Increado, cuyo acto contiene, de modo eminente, toda la perfección que puede darse en los actos contingentes, y puede terminar según cualquiera de las formas de contener tales actos, *niego*; y *concedida la*

menor, contradistingo el consecuente: la libertad creada no es un acto, *concedo*; la libertad increada no es un acto, *niego*.

9. Es imposible que una forma produzca efectos formales opuestos (p. ej., la blancura no constituye lo negro, sino sólo lo blanco); es *así que* el acto con que Dios se ama a sí mismo, es necesario, *luego* es imposible que tal acto pueda constituir a Dios en amante, de manera libre y necesaria a la vez.

Distingo la mayor: una forma finita y creada, *concedo*; la forma infinita, que contiene en sí la perfección de todos los actos contingentes que puede imaginarse, *niego*. Y *concedida la menor, distingo igualmente el consecuente:* si se tratase de una forma finita y creada, *concedo*; si se trata, en cambio, de la forma infinita e increada, *niego*.

10. *En cuanto a las demás objeciones que suelen presentarse. No comportan mutación alguna en Dios:* a) la *generación y la expiración* en la Santísima Trinidad, en cuanto que ni una ni otra se dan como efectos de una causa, sino únicamente por comunicación de una naturaleza idéntica; b) ni la *Encarnación*: esta tuvo lugar sólo por mutación de la humanidad, no de Dios, y cuantas mutaciones acaecieron en Cristo, ello fue en su humanidad, no en la esencia del Verbo. c) Ni en la *creación*: pues ésta es formalmente una acción «transeúnte», que no queda recibida en Dios, sino en las cosas. d) Ni en el *amor* y el odio con que Dios puede rodear a alguien: Dios desde toda la eternidad, y con un acto simplícimo, ha concebido amor u odio, en conformidad con diversos aspectos y motivos. La sucesión, pues, no radica en el acto divino, sino en los motivos de amor o de odio que han sido puestos por la criatura.

ARTICULO IX

DE LA ETERNIDAD DE DIOS

Tesis 32. Dios es esencialmente eterno.

387. Nociones. Entendemos por ETERNIDAD la duración que es propia de una realidad que carece de principio, de fin y de cualquier mutación interna.

Duración es la permanencia de la realidad en su propio ser: no se distingue realmente de la existencia, sino con distinción tan sólo de razón. La existencia, por su mismo concepto, sólo afirma de la realidad que ésta se halla fuera de la nada; sin connotar o explicitar si la realidad ha comenzado ahora a existir, o existía ya antes. Mientras que la duración o permanencia en el ser, connota o explicita que la realidad no ha comenzado ahora a existir, sino que también «antes» también existía, por lo menos tomando el antes por comparación con el tiempo extrínseco, no con la duración intrínseca.

Que carece esencialmente de principio y de fin, en cuanto que, por razón de su esencia, implica contradicción que la eternidad pueda tener principio o fin.

Carece también de cualquier mutación o sucesión extrínseca; pues la eternidad puede coexistir -y de hecho coexiste- con realidades que son sucesivas, pero la eternidad en su propio concepto no tiene sucesión.

Por esta razón la eternidad es una duración *indivisible*, ya que su propia entidad, o en aquello que pudiere afectarle, nada adquiere ni tampoco nada pierde. Es también una duración *permanente y simultánea*, pues en ella nada puede pasarse ni ser adquirido, sin que todo aquello que tiene lo tiene siempre y de modo inmutable. Por ello no podemos decir que «hoy» sea *más antiguo* que «hace un siglo», puesto que, aún cuando coexistía con muchas realidades que son antiguas, ello ocurre por mutación de éstas, pero no por mutación de ella misma. La eternidad, por último, está toda *ella en toda la duración sucesiva, y toda en cada una de sus partes*, sin aumento ni disminución.

De esta noción de eternidad se sigue:

Primero, la eternidad divina difiere de la *eternidad creada*. En efecto, esta última, aun cuando careciera de principio y de fin, ello no ocurriría por una exigencia esencial de su propia naturaleza, pero sólo de hecho y como un don o regalo recibido de Dios.

Segundo, toda duración creada, aunque sea desde toda la eternidad, sin embargo, en cada uno de sus instantes es finita en relación con lo sucesivo, ya que en cada uno de esos mismos instantes puede verse destruida.

Tercero, se distingue del *evo*, pues aunque el *evo* sea la duración permanente que es propia de los seres incorruptibles, tales como el espíritu y la materia prima, tiene, no obstante, comienzo y puede tener fin.

Cuarto, se distingue del *instante de tiempo discreto*, que es la duración de una realidad corruptible, que de hecho no perece. Tal es la duración de las sustancias corporales, y asimismo la duración de los actos inmanentes propios de los espíritus, pues, aunque en su misma entidad estas realidades no tengan mutación, sin embargo pueden cesar o perecer, bien por la voluntad del espíritu, que de un acto puede pasar a otro.

Quinto, se distingue finalmente del *tiempo*, que es la duración del movimiento, principalmente local. En él van pasando las partes sucesivas, de suerte que la aparición de una parte comporta la destrucción de la precedente.

SEGUNDA DEFINICIÓN DE ETERNIDAD. Presupuesta la definición explicada, puede comprenderse fácilmente otra definición dada por Boecio en estos términos: La eternidad es la posesión perfecta y simultáneamente total de una vida sin término. Se afirma *posesión perfecta de la vida*, para indicar la naturaleza de la realidad durable, que es una vida perfectísima, y se trata de la posesión perfecta y feliz de tal vida, no de una entidad punto menos que muerta. Se afirma también *interminable*, para expresar la carencia esencial (i.e., en razón de su esencia), de principio y de fin. Se dice, por último, *simultáneamente total* para excluir cualquier sucesión o mutabilidad en la posesión indicada, y para expresar la estabilidad inmutable de tal vida.

Por más que sea difícil hallar el punto de *diferencia* entre eternidad e inmutabilidad, podemos, sin embargo, resaltar que la inmutabilidad considera el ser mismo de Dios, excluyendo de él cualquier mutación, mientras que la eternidad toma en cuenta la sucesión de Dios, excluyendo de ella cualquier límite o forma de sucesión.

388. Preguntamos, pues, si Dios es esencialmente eterno, de conformidad, sobre todo, con

la primera definición.

Opiniones. Dejando aparte las teogonías de los gentiles, que nos cuentan los comienzos de sus dioses, *la primera* opinión es la de los panteístas evolucionistas, que, si bien afirman la carencia esencial de principio y de fin en Dios, niegan una absoluta inmutabilidad en El.

La segunda es la de todos los católicos, quienes afirman que Dios es eterno, y que ello se demuestra por vía racional. Es, por tanto, la que nosotros vamos a seguir, considerándola cierta en filosofía. Por lo que a la teología se refiere, la tesis es allí de fe.

389. Prueba de la tesis. Hay tres cosas que pertenecen a la esencia de la eternidad, a saber: la esencial carencia de principio, de fin y de cualquier mutación; *es así que* estas tres cosas convienen a Dios esencialmente; *luego* Dios es eterno esencialmente.

La mayor es clara por las mismas nociones ya declaradas. Explicación de *la menor*: Dios carece esencialmente de principio y de fin, en cuanto ser necesario que es, a cuya esencia pertenece que incluya contradicción su no-existencia (n.102). Carece igualmente de cualquier mutación, ya que, según se probó ya, Dios es esencialmente inmutable.

390. Escolios. Cuestiones varias sobre la eternidad de Dios. 1. a) Sólo *Dios es eterno*. No es difícil probarlo tras lo ya demostrado. En efecto, toda criatura, en cuanto dependiente esencialmente de Dios, y contingente, puede tener principio y fin, conforme a la voluntad del Creador, e igualmente puede experimentar mutaciones por diversos capítulos; *es así que* todo ello se opone a la eternidad por esencia, *luego* ninguna criatura puede ser eterna por esencia. b) *Dios es la eternidad misma*. Dios es eterno por sí mismo, no por forma alguna sobreañadida, pero distinta realmente o con distinción perfecta de razón, y en cuanto a la totalidad de su esencia: pues en Dios la duración no puede imaginarse como parte de su esencia -de lo contrario en Dios se daría composición, al menos de razón-, sino que es la totalidad de su esencia.

2. A Dios pueden convenirle muchos *predicados que son temporales*, p. ej., Dios ha creado el mundo, Dios ha de juzgar al mundo, Dios castigará, etc. Pero tales predicados no le convienen por alguna mutación o transición de El mismo, sino únicamente por mutación de las criaturas, que son pretéritas o futuras. No es Dios ni su acto inmanente el que ha pasado o ha de ser, sino que son las cosas mismas las que han pasado o han de ser, y puesto que tales cosas, en tanto que existen, coexisten con Dios, las ha de juzgar en un futuro o las ha creado en el pasado; es decir, por una denominación fundada en la coexistencia de las cosas con Dios.

3. *Coexistencia física de las cosas desde toda la eternidad con la eternidad misma*. Claro es que las criaturas, al existir, coexisten con toda la eternidad. puesto que ésta es indivisible; pero no coexisten totalmente con toda la eternidad, ya que no coexisten con todos los tiempos con los cuales puede coexistir la eternidad divina. Pero ahora damos un paso más preguntando si las criaturas coexisten físicamente con la eternidad divina desde toda la eternidad.

Dos son las opiniones al respecto. La primera es la de CAYETANO, junto con otros muchos que dan una respuesta afirmativa. Pues la eternidad divina -dicen ellos- es una duración simultánea e infinita, que abarca todos los tiempos; luego desde toda la eternidad

se extiende a todos los tiempos y a todas las cosas que han de existir en alguna diferencia de tiempo. Por ello la eternidad divina coexiste con ellas y, de modo correspondiente, ellas coexisten con la eternidad de Dios. Sin embargo añaden que las cosas no coexisten con Dios físicamente desde toda la eternidad en su propia medida o duración, sino únicamente según la duración ajena, o divina, que se extiende a todos los seres que han de existir. Al mismo tiempo, esta presencia de las cosas en la eternidad actúa como medio de que se sirve Dios para conocer las cosas futuras.

La segunda opinión es la de Suárez con todos sus seguidores. Sostienen que las cosas futuras están presentes a Dios *intencionalmente* desde toda la eternidad, tanto en acto primero («in acto primo») como en acto segundo («in acto secundo»); en acto primero, porque desde toda la eternidad las cosas tienen una verdad determinada, por la cual son conocibles para Dios; en acto segundo, porque desde toda la eternidad Dios las conoce todas como ellas son en la presencialidad que tienen, según su diferencia de tiempo. Agregan además que las cosas futuras no coexisten *físicamente* desde toda la eternidad con la eternidad de Dios. La razón es porque no puede hablarse de coexistencia física de no existir actualmente en su propia medida y duración, en uno y otro extremo; *es así que* Dios existe desde toda la eternidad, a pesar de no existir aún las criaturas, luego éstas no coexisten físicamente con Dios desde toda la eternidad (véase la discusión de estas opiniones en OM, n.681682).

ARTICULO X

EXCLUSIÓN DE LAS RELACIONES DE Dios «AD EXTRA»

Tesis 33. En Dios no existen relaciones reales a las criaturas, ya sean transcendentales, ya predicamentales.

392. Nexo. Es claro que Dios es una realidad absoluta en sumo grado; más aún, es el Absoluto, en cuanto que de El se excluye cualquier dependencia causal. De El quedan excluidos igualmente cualquier sujeto y cualquier límite. Mas por otra parte nos consta que a Dios se le atribuyen predicados relativos, tales como omnipotente, conocedor de los seres posibles, resuelto a crear el mundo y a extender hacia él su providencia; asimismo Dios es semejante en muchas cosas a las criaturas, y distinto a la vez en otras. Mediante la revelación sabemos que en Dios existen relaciones inmanentes de Paternidad, Filiación y Espiración tanto activa como pasiva, las cuales no debemos imaginarlas como algo que le sobreviene a la esencia, sino como relaciones subsistentes.

Ahora bien, ¿cómo pueden compaginarse ambos elementos: que Dios sea el Absoluto y que, sin embargo, puedan darse en El relaciones, tanto «ad intra» como «ad extra»? Se responde diciendo que Dios es, por su propia esencia, el Absoluto también «ad intra», en cuanto que su esencia no incluye relación alguna inmanente, esto lo hacen sólo las personas; «ad extra» claro está que Dios es el Absoluto, toda vez que no incluye relaciones reales ni predicamentales hacia las cosas que existen fuera de El; si incluye algunas referencias a las cosas, ello no supone imperfección alguna en Dios, como veremos en su lugar, sino que, por el contrario, se trata de un exceso de la perfección divina.

393. Nociones. Se entiende por RELACIÓN la referencia u orientación de una entidad a otra.

Puede ser TRANSCENDENTAL y PREDICAMENTAL. La relación *transcendental* se identifica con la esencia del sujeto, y no sólo tiene por oficio estar orientada o referida al término, sino que depende de él como de su causa eficiente, final, material o formal. De aquí se sigue que dicha relación es inseparable del sujeto en cuanto que le es esencial. Por ello, si el sujeto es real, la relación debe ser asimismo real, por más que el término no existe, como ocurre en la relación del conocimiento al objeto conocido.

La relación *predicamental*, por el contrario, no es sino un accidente del sujeto, pudiendo sobrevenir a él o separarse de él sin que por ello deba perecer el sujeto. Los elementos de este tipo de relación son: sujeto real, término real, fundamento real y distinción real entre el sujeto y el término. El fundamento real, por su parte, ha de ser la dependencia del término como de una causa eficiente o final, o bien la coincidencia o conveniencia única con el término en alguna razón común.

La relación predicamental será *de razón* en el caso en que no sea real alguno de los cuatro elementos citados; el sujeto, el término, el fundamento o la distinción entre el sujeto y el término. Pero si todos ellos son *reales*, entonces la relación será también real.

394. Estado de la cuestión. Tras estos antecedentes, nos preguntamos si en Dios existen relaciones reales, en algún sentido, hacia las criaturas. No nos preguntamos, en cambio, por la existencia de relaciones inmanentes dentro de la esencia divina: pues de la realidad de las mismas nos consta por la fe, en cuanto que las Personas divinas no se distinguen unas de otras si no es por relaciones reales, que no han de ser concebidas como accidentes, ni tampoco como entidades que sobrevienen a la esencia, sino como relaciones subsistentes. Así pues nos preguntamos únicamente por las relaciones de Dios hacia las criaturas.

395. Opiniones. Con bastante frecuencia se niegan de Dios las relaciones transcendentales. Pero si se trata de las predicamentales:

La primera opinión, sostenida por los nominales, por ARRIAGA y por LOSADA, a los que parece favorecer la doctrina de San ANSELMO, afirma que se dan relaciones predicamentales de Dios a las criaturas, tales como la relación de Creador, de Señor, y la de su semejanza con las criaturas.

Nuestra opinión niega que en Dios existan relaciones reales de Dios hacia las criaturas, ya sean transcendentales, ya predicamentales. Así se expresan generalmente los escolásticos, con S. TOMÁS y SUÁREZ. Esta opinión la defendemos como cierta, siempre y cuando las relaciones reales se conciban del modo que hemos explicado. (Pero si para la relación real se considera suficiente cualquier referencia a las criaturas, sin dependencia ni conveniencia unívoca alguna, entonces no hay por nuestra parte dificultad en conceder en Dios relaciones reales. Sin duda, los que parecían oponerse a nuestro parecer en la primera opinión, admiten relaciones reales en Dios, pero en el segundo sentido que acabamos de explicar).

396. Prueba de la tesis. Parte I. EN DIOS NO EXISTEN RELACIONES REALES TRANSCENDENTALES «AD EXTRA».

La relación real transcendental supone la dependencia del sujeto respecto del término, o al menos la orientación del sujeto hacia el término; es *así que* en Dios no puede existir dependencia alguna ni orientación a otra entidad como a su fin, *luego* en Dios no existe

relación alguna real transcendental.

La mayor está clara por la noción misma y por los ejemplos de relaciones transcendentales: la acción supone una relación transcendental al agente, a la vez que depende de él en el orden de la causa eficiente; y al término, del cual depende como de su fin. Por su parte, el conocimiento supone una relación transcendental al objeto y depende de él o, al menos, a él se halla referida u orientado.

Parte II. EN DIOS NO EXISTEN RELACIONES REALES PREDICAMENTALES «AD EXTRA».

Toda relación real predicamental, o consiste en algún modo realmente distinto del sujeto, o requiere como fundamento algo que dependa del término como de su causa eficiente, final o material, o al menos el fundamento debe ser unívoco y conmensurado en los dos extremos; *es así que* en Dios no puede existir ningún modo real que sea realmente distinto de la substancia divina, debido a su simplicidad y pureza fundamentales, ni tampoco ninguna dependencia ni univocidad con las criaturas o conveniencia común en la medida (equiparación), *luego* en Dios no existen relaciones reales predicamentales.

397. Escolios. 1. No obstante, en Dios existen abundantes *relaciones de razón* con fundamento en la realidad. Pues nosotros concebimos todo lo divino a la manera de las realidades creadas; y así, en el agente actual concebimos una relación real a su efecto, ya que todo agente se halla orientado al efecto que produce, como a su fin; en la ciencia imaginamos una relación real al objeto conocido y, por último, entre las entidades que coinciden en alguna forma, imaginamos relaciones de semejanza; *es así que* Dios, con verdad agente y productor de efectos, tiene verdadera ciencia acerca de multitud de objetos, y coincide en determinadas formas con las criaturas, si bien de modo análogo, *luego* de modo semejante concebimos en Dios la relación del agente al efecto producido, del que conoce al objeto conocido, y del que es semejante a aquello a lo cual se asemeja. Por otra parte, sin embargo, sabemos que tales relaciones no son reales, *luego* son relaciones de razón, fundadas respectivamente en los fundamentos, de la acción, del conocimiento y de la semejanza analógica.

2. También se dan en Dios muchas *connotaciones reales*, sin relación algunas «ad extra» (hacia fuera). En Dios se dan tales denominaciones connotativas reales si a Dios le convienen realmente predicados reales, que no pueden existir ni ser comprendidos sin otra entidad, de la cual, sin embargo, no tienen dependencia alguna y con la que tampoco tienen conveniencia común en la medida (equiparación) de manera unívoca, y si tales denominaciones connotativas no resultan de un término establecido como un tercero distinto del sujeto y del término, sino que son el mismo sujeto que abarca el término en su significado; *es así que* estos predicados convienen realmente a Dios, *luego* en Dios se dan muchas connotaciones reales sin relación alguna.

La mayor no necesita aclaración, pues no otra cosa más que lo expuesto pretendemos significar mediante las connotaciones reales. Declaración de *la menor*. Véase unas cuantas denominaciones de este tipo: Dios es omnipotente, lo cual connota (o implica) los posibles; Dios es Creador, que connota los efectos a los que Dios concede el ser; Dios conoce los posibles; Dios es determinante de la creación del mundo.

398. Objeciones. 1. Existen en Dios relaciones reales inmanentes; *luego* igualmente pueden existir en El relaciones «ad extra» (hacia fuera).

Concedo el antecedente, pero niego el consecuente. En efecto, las relaciones *inmanentes*, o son «de originante» y «de origen» como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, o son de semejanza, igualdad e identidad en razón de la personalidad.

a) Las relaciones inmanentes de origen existen en Dios sin dependencia alguna, pero con un orden *de origen y con* total identidad en la esencia; ahora bien, si tuviera tales relaciones con las criaturas, dependería de ellas en algún género de causalidad, y estas relaciones ya no serían por plena identidad con la esencia.

b) Las relaciones inmanentes de *semejanza, igualdad e identidad* en la esencia, son de razón, ya que estas relaciones, para ser reales, reclaman la distinción real en la esencia, lo cual en Dios nos e realiza.

c) Las relaciones inmanentes de semejanza, igualdad e identidad en la razón misma de la personalidad, pueden darse, y se dan de hecho en Dios, puesto que existe entre ellas univocidad (semejanza sin dependencia); no pueden, en cambio, ser de Dios a las criaturas, pues no existe univocidad entre Dios y las criaturas (tampoco equivocidad, sino analógica).

2. En Dios existen denominaciones relativas necesarias esencialmente, tales como «conocedor de los posibles», «capaz de hacer lo que es intrínsecamente posible»; *es así que* estas denominaciones relativas son transcendentales y reales, *luego* en Dios existen relaciones reales transcendentales. Igualmente existen en Dios otras denominaciones contingentes, como Creador, Señor, sin las cuales Dios no puede ser ni concebirse en el supuesto de la creación; *es así que* se trata de relaciones reales predicamentales, *luego* en Dios existen relaciones reales predicamentales hacia las criaturas.

Concedo el antecedente en aras de dificultades, y niego el consecuente: no se trata, en efecto, de relaciones, sino de denominaciones connotativas, e incluso de relaciones de razón. Podríamos no imaginar las relaciones, y en tal caso sólo se darían los términos connotativos y no las relaciones, puesto que Dios no depende de las cosas en ningún género de causalidad, y no existe con ellas ninguna univocidad. Además, no se trata de una denominación que surge de un término dado, sino que, por el contrario, en tanto en cuanto que en Dios son algo real, son causa o fundamento del término. No obstante, podemos suponer relaciones de razón, como ya hemos dicho en el escolio.

3. Dios no se halla en conexión necesaria con los posibles, de forma que si éstos llegasen a perecer, también Dios dejaría de ser Dios; *es así que* una tal conexión supone una relación real, toda vez que implica algún género de dependencia respecto de ellos, *luego* en Dios existen relaciones reales transcendentales.

Distingo la mayor: Dios se halla en conexión con los posibles por razón de su redundancia y como por una especie de desbordamiento, *concedo*; por razón de la dependencia que de ellos tiene, *niego*; y *contradistingo la menor:* si tal conexión se debiera a la dependencia, *concedo*; si se debe a la redundancia y al desbordamiento, *niego*.

La perfección de Dios es tan grande que la puede comunicar a otros seres, siendo así como

los posibles resultan necesaria y esencialmente de la infinita redundancia y del desbordamiento, así como de la eminencia comunicativa de Dios. Pero no depende para nada de ellos, como si de algún modo fueran anteriores y Dios dependiese de ellos.

ARTICULO XI

TRANSCENDENCIA COGNOSCITIVA DE DIOS

399. Nexo. Hasta aquí hemos visto la transcendencia entitativa de Dios; en efecto, al probar que Dios es simplícimo, inmutable, infinito, eterno, hemos demostrado al mismo tiempo que El está por encima de todo lo que puede existir o imaginarse fuera de El. Ahora pretendemos establecer una nueva excelencia de Dios por referencia a cualquier entendimiento, tanto como creado como creable, sosteniendo que ningún entendimiento creado ni creable lo puede conocer tal como es en sí mismo, y con su propio colorido; por consiguiente, tampoco nuestro lenguaje es capaz de hablar de El tal como es en sí mismo. Semejante excelencia la vamos-a establecer recorriendo nuestras facultades cognoscitivas así como nuestros modos diversos de conocer.

400. 1. A DIOS NO PODEMOS VERLO CON LOS OJOS DE NUESTRO CUERPO, Ni DE MODO NATURAL Ni SOBRENATURAL.

El objeto adecuado del sentido de la vista son los colores: a tal fin está orientado y toda su esencia es conformarse a los colores; *es así que* Dios no es ningún color, *luego* Dios no cae bajo el objeto adecuado de la vista, por lo cual ésta no la puede percibir por ningún procedimiento. Efectivamente, si el ojo humano pudiera ver a Dios, al menos de modo sobrenatural, iría más allá de lo que constituye su objeto adecuado; lo cual es contradictorio.

401. 2. EL ENTENDIMIENTO DEL HOMBRE, MIENTRAS SE HALLA UNIDO AL CUERPO, NO PUEDE VER A Dios CON VISIÓN INTUITIVA.

Mientras el entendimiento humano permanece unido al cuerpo no tiene otra vía de conocimiento si no es a través de la experiencia, o mediante conceptos elaborados por abstracción de la misma experiencia y organizados debidamente por afirmación, negación, relaciones y eminencia; *es así que* a Dios no lo podemos percibir como objeto de la experiencia externa o interna, ya que no es ni una realidad de orden sensible ni un hecho que se dé en nuestra conciencia, *luego* únicamente nos queda que lo conozcamos valiéndonos de conceptos elaborados por abstracción de las realidades sensibles y debidamente organizados a través de negaciones, relaciones y eminencias. Evidentemente todo esto no significa, de ninguna manera, ver a Dios como El es en sí mismo, sino únicamente conocerlo mediante un concepto propio a partir de realidades, o aspectos de las mismas, que son comunes; lo que equivale a conocerlo de modo analógico.

402. 3. ES MAS, NINGÚN ENTENDIMIENTO CREADO O CREABLE PUEDE EN ABSOLUTO VER A DIOS NATURALMENTE CON VISIÓN INTUITIVA, ES DECIR, COMO PRESENTE Y COMO ES EN SI MISMO.

La fe católica nos enseña que el entendimiento humano puede ver a Dios de modo sobrenatural, o lo que es lo mismo, conocerlo como presente y tal como El es en sí mismo. Pero nos preguntamos, al margen de esto, si el entendimiento humano separado y, en

general, si algún entendimiento creado o creable puede ver a Dios naturalmente de modo intuitivo. La *respuesta común y católica* es que ningún intelecto creado puede ver naturalmente a Dios de modo intuitivo; y también los antiguos enseñan de común acuerdo, en contra de Ripalda, que ningún intelecto creado o creable puede ver naturalmente a Dios de modo intuitivo.

403. La demostración de lo afirmado no es fácil, pero puede establecerse así: el objeto propio y proporcionado de la facultad cognoscitiva no puede pertenecer a un orden entitativo superior al de la misma facultad cognoscitiva; *es así que* Dios es de orden entitativo superior al de cualquier facultad creada o creable, *luego* ninguna facultad cognoscitiva creada o creable puede conocer a Dios naturalmente como su objeto propio, es decir, de modo intuitivo.

La mayor se prueba procediendo por inducción, pues el *sentido* únicamente puede percibir objetos materiales y singulares, comoquiera que la facultad misma es material, es decir, que depende de la materia. Por su parte, el *entendimiento*, mientras está unido al cuerpo, únicamente puede comprender como objeto proporcionado realidades de índole material así como objetos de la experiencia, tanto en singular como en universal; es decir, únicamente puede comprender realidades materiales, puesto que es una facultad unida al cuerpo. Puede, no obstante, comprender estas realidades en universal, porque, al fin y al cabo, es una facultad espiritual que supera los sentidos. En cuanto a las *formas separadas* que no son conocidas por la fe -los ángeles-, tienen como objeto proporcionado a ellas mismas y a las demás formas separadas creadas. De estos ejemplos se desprende claramente que el objeto proporcionado no supera el orden entitativo de la facultad cognoscitiva; y la razón no es otra sino que, como norma general, el objeto, proporcionado no puede superar entitativamente el orden de la facultad cognoscitiva y el estado en que ésta se halla, por ejemplo, de unión con el cuerpo.

La menor es clara por multitud de conceptos. Dios es en sí mismo acto puro y ser infinito; por consiguiente pertenece a un orden superior al de cualquier facultad creada o creable.

404. Acaso pudiera intentarse la demostración «a priori», procediendo de la siguiente manera: Grados diversos de seres cognoscitivos deben tener objetos propios y proporcionados que les son peculiares y que los distinguen; *es así que* el objeto propio y proporcionado del entendimiento divino, que le es peculiar y característico, es la esencia divina, *luego* la esencia divina no puede ser objeto propio y proporcionado de ningún otro entendimiento.

La mayor: Toda la razón suficiente de la facultad intelectual reside en la intelección del objeto; luego diversos grados intelectuales deben tener objetos inteligibles propios y proporcionados que les sean peculiares y característicos.

La menor: El objeto propio y proporcionado es para cada entendimiento la razón suficiente que justifica el propio grado intelectual; *es así que* la razón suficiente del entendimiento divino no puede ser nada que se halle fuera de Dios, *luego* tiene que ser algo dentro de Dios, y esto no puede ser más que su propia esencia.

Por tanto, si la esencia divina es el objeto propio y proporcionado característico del entendimiento divino, no puede ser ya objeto propio y proporcionado de ningún otro

entendimiento. En conclusión, la esencia divina no puede ser conocida intuitivamente por ningún otro entendimiento.

405. 4. NINGÚN ENTENDIMIENTO CREADO O CREABLE PUEDE CONOCER A DIOS NATURALMENTE FORMANDO DE EL UN CONCEPTO «QUIDDITATIVO».

No cabe duda de que conocemos lo que es Dios («quiddidad»), puesto que de ello hemos venido hablando y hemos establecido afirmaciones. Pero añadimos ahora que no lo podemos conocer naturalmente mediante un concepto «quidditativo».

Entendemos por CONCEPTO QUIDDITATIVO el que representa la realidad de modo positivo, absoluto, propio e inconfundible. *Positivo*, es decir, no por medio de negaciones. *Absoluto*, no sirviéndonos de relaciones o de referencias a otras realidades, p. ej., a sus afectos. *Inconfundible*, conociendo todas las notas comunes y la que es diferencial. Propio, de forma que no sea una nota común que tenga con otros. Ahora bien, nosotros conocemos las notas que son comunes a Dios y a las criaturas -ser, substancia, inteligente- mediante conceptos positivos, absolutos e inconfundibles; pero aquella nota que es propia y característica de Dios no la podemos conocer de esta forma. Y es que el entendimiento creado o increable no puede conocer a Dios si no es por las criaturas; *es así que* en las criaturas no existe ninguna imitación de la nota característica divina, por ser ésta incommunicable -la aseidad, la infinitud- *luego* no podemos conocer la nota característica de Dios por medio de las criaturas, de modo positivo, sino valiéndonos de negaciones, relaciones y eminencias. Sólo se puede tener un concepto «quidditativo» de Dios en la visión sobrenatural de Dios, como fruto del desarrollo de la gracia.

406. 5. DIOS ES ABSOLUTAMENTE INCOMPREENSIBLE. Sabemos ya que el conocimiento intuitivo de Dios es posible sobrenaturalmente, aunque no lo sea de modo sobrenatural. Ahora preguntamos si, a pesar de que el conocimiento comprensivo de Dios es imposible naturalmente a la criatura, puede, sin embargo, ser posible por vía sobrenatural, del mismo modo que la visión intuitiva. Pero la fe católica enseña que Dios es absolutamente incomprensible (*Concilio IV de Letrán: DB 428; Concilio Vaticano I: DB 1782*), por más que deje sin determinar a qué entendimientos se extiende esta incomprensibilidad: si al del hombre, mientras se encuentra en la presente peregrinación, o también al de los bienaventurados, establecidos ya en la Patria definitiva; si a los entendimientos ya creados, o también a todos los creables; si es absolutamente incomprensible, incluso por vía sobrenatural, o sólo naturalmente. Por último, la fe tampoco determina qué es lo que debe entenderse con el nombre de incomprensibilidad.

Preguntemos, pues, qué es la comprensión, y si Dios es absolutamente incomprensible, incluso por vía sobrenatural, para cualquier entendimiento creado y creable.

407. *Con respecto a lo primero, los tomistas y Suárez establecen la noción de comprensión de tal suerte que a las criaturas les viene denegada respecto de Dios.*

COMPREHENSIÓN generalmente es un conocimiento intuitivo perfectísimo de aquellas entidades que se encuentran formalmente en el objeto conocido. Es al mismo tiempo tan penetrante que, en virtud de su penetración, vienen a conocerse también todas las entidades que en el objeto se contienen de modo eminente, virtual y (si se trata de un objeto creado),

también potencial: ya sea con potencialidad natural u obediencial, o con potencialidad obediencial activa o pasiva. No basta conocer de cualquier manera todas las entidades o aspectos que en un objeto se contienen de modo eminente, virtual o potencial -p. ej., por vía de revelación- sino que es preciso conocerlos en razón de la fuerza penetrativa con -que son conocidos los que se encuentran en Dios formalmente. Pero un conocimiento de este tipo le es denegado al entendimiento creado o creable.

En cuanto a lo segundo, los mismos tomistas así como Suárez niegan una tal comprensión de Dios al entendimiento creado o creable.

408. No resulta fácil tarea probar la incomprehensibilidad de Dios, pero vamos a intentar probar esta tesis con el siguiente argumento:

El conocimiento comprensivo de Dios debe ser infinito en razón misma del conocimiento (en lo que se refiere, p. ej., a la claridad, certeza, inconfundibilidad y penetración); *es así que* ninguna criatura puede tener un conocimiento infinito, *luego* ninguna criatura puede comprender a Dios.

La mayor: Dios se conoce a sí mismo con conocimiento comprensivo, que es infinito en la línea del conocimiento (en cuanto a la certeza, claridad, evidencia, inconfundibilidad y penetración); *es así que* tal conocimiento no rebasa la cognoscibilidad del objeto (pues de lo contrario resultaría mayor el conocimiento de Dios que el ser divino conocido), *luego* ello es señal de que se requiere un conocimiento infinito en la misma línea del conocimiento para poder conocer la esencia divina de modo comprensivo.

La menor: de lo contrario, la simple criatura igualaría el conocimiento divino' en la razón misma del conocimiento; lo cual repugna, debido a la analogía del ser.

Cierto es que también la visión intuitiva de Dios es infinita en el mismo Dios. Pero ello no exige que sea infinita en razón de la visión -de lo contrario no se le podría comunicar al hombre- sino en razón de la comprensión. Y bajo esta razón de comprensión no se le puede comunicar a la criatura la visión, ni siquiera por vía sobrenatural.

409. 6. LA INEFABILIDAD DE DIOS.

DIOS ES NATURALMENTE INEFABLE, ES DECIR, NO SE LE PUEDE EXPRESAR EN LENGUAJE SENSIBLE Y «QUIDDITATIVO». Nos referimos al lenguaje *sensible*, no al lenguaje espiritual del que se sirven los ángeles. El lenguaje sensible puede ser a su vez de dos clases: abstractivo y «quidditativo». El primero es el que suscita en el oyente el concepto *abstractivo* de Dios. De este modo es como solemos hablar de Dios, de forma que los oyentes lo comprenden. El lenguaje sensible *quidditativo* es el que suscita en el oyente el concepto quidditativo de la realidad en cuestión. Y rechazamos que el hombre puede expresar a Dios, por vía natural, con esta especie de lenguaje, ya sea que hable o que simplemente escuche como oyente.

La presente tesis se apoya toda ella en dos principios.- El primer principio es sobre la fuerza o capacidad significativa del lenguaje, y es de la siguiente manera: la capacidad significativa del lenguaje depende tanto del conocimiento que tiene el que se sirve del vocablo como del conocimiento que el vocablo mismo puede engendrar, por su propio significado, en el oyente;

no depende ni sólo del que habla ni sólo del oyente. *El segundo principio* puede formarse así: el lenguaje no puede nunca engendrar ninguna idea intuitiva, ya que representa la realidad a que se refiere, sino únicamente a sí mismo, con el fin de que el oyente, en virtud de la capacidad significativa convencional, llegue al conocimiento de una realidad determinada. Y comoquiera que para el conocimiento intuitivo se requiere la presencia de la realidad de que se trata, se sigue que el lenguaje sensible no puede originar ninguna idea intuitiva.

410. Después de lo dicho es fácil probar la **inefabilidad de Dios** si el que habla o el oyente es un entendimiento creado o creable y se sirve únicamente de las fuerzas naturales.

Se prueba de acuerdo con el primer principio expuesto anteriormente. Efectivamente, la capacidad significativa del lenguaje depende tanto del conocimiento que, tiene el que utiliza el vocablo, como del conocimiento que el vocablo puede despertar en el oyente; *es así que* el entendimiento creado o creable no puede tener un concepto quidditativo de Dios, como ya quedó probado, *luego* tampoco puede utilizar un lenguaje sensible que signifique o exprese a Dios de forma quidditativa, ni es capaz de comprender tal lenguaje.

Se prueba también a partir del segundo principio: el lenguaje sensible nunca presenta la realidad en sí misma y, por tanto, no puede originar un concepto intuitivo; *es así que* el concepto quidditativo de Dios es necesariamente intuitivo, *luego* el lenguaje sensible no puede originar un concepto quidditativo. *La menor* quedó probada anteriormente cuando dijimos que un concepto quidditativo no puede ser abstractivo, sino intuitivo (n.405).

411. Escolio. De todo lo expuesto se sigue que el hombre, en el presente estadio de peregrino (*viador*), no puede expresarse con un lenguaje quidditativo ni en relación con Dios ni con los bienaventurados (del cielo) ni con los demás hombres peregrinos. E igualmente el hombre peregrino no podrá comprender un lenguaje semejante, ya sea Dios el que hable, o un bienaventurado u otro hombre peregrino.

Se discute si podrá darse un lenguaje quidditativo acerca de Dios entre los bienaventurados (*comprehensores*) cuando coloquian mutuamente. Pero el parecer más corriente es que tampoco entre ellos puede darse un lenguaje sensible quidditativo, pues si el que habla o el que escucha tuviera un concepto quidditativo de Dios, tal concepto no se habría originado en virtud del significado del vocablo, sino con independencia de *él*. *En primer lugar* debido al primer principio, puesto que ninguna criatura puede tener naturalmente un concepto quidditativo de Dios. Luego tampoco podría originar un tal concepto naturalmente en el oyente. *En segundo lugar* debido al segundo principio, ya que el lenguaje nunca presenta la realidad en sí misma, lo cual es requisito indispensable para contar con un concepto quidditativo en virtud del lenguaje.

CAPITULO II

LOS ATRIBUTOS POSITIVOS U OPERATIVOS DE DIOS LA CIENCIA DE DIOS

412. Nexo. Después de haber dedicado el capítulo anterior a explicar los atributos entitativos de Dios (también llamados «quiescentes» o «negativos», toda vez que se obtienen por eliminación de las imperfecciones que se encuentran en las criaturas), conviene proceder ya a dar una explicación de sus atributos «positivos» u «operativos», que son los que le

atribuimos a semejanza de los que hallamos en las criaturas, y son: la vida, el entendimiento, la voluntad, la potencia activa (o poder) y la providencia.

En este capítulo vamos a tratar sólo de la ciencia, y acerca de ella formularemos siete cuestiones: *la primera*, si Dios es un ser viviente, lo cual es requisito necesario para que sea conocedor; *la segunda*, si Dios tiene ciencia; *la tercera*, cuáles son las perfecciones de la ciencia divina; *la cuarta*, sobre la ciencia o conocimiento de los puros posibles; *quinta*, sobre la ciencia de los futuribles o de los futuros contingentes condicionados; *sexta*, sobre la ciencia de los futuros contingentes absolutos; y séptima, sobre el conocimiento práctico y sobre las ideas.

ARTICULO I

LA VIDA DE DIOS

Tesis 34. Dios tiene vida; más aún, es la vida misma, intelectual y volitiva, y en el grado supremo de bienaventuranza.

414. Nociones. Ser VIVIENTE CREADO es lo que ha nacido para moverse más allá del estado que le es connatural. En esta descripción hallamos cuatro elementos: un *sujeto* que recibe la forma que él mismo produce; una *forma*, o perfección recibida, que ha de ser perfección sin más («simpliciter»), no la perfección por la que se recupera el estado connatural al sujeto, contra la violencia, al modo en que se mueve un cuerpo elástico cuando se lo comprime; una *acción* que surge desde lo íntimo («ab intrinseco»), productora de la forma a que hemos hecho referencia, y una *pasión*, o efecto en el sujeto de recibir tal forma.

Del mismo modo tendríamos que explicar otra definición equivalente a la primera: ser viviente es lo que ha nacido para actuar según un proceso inmanente, o lo que ya actúa de esta manera. Un proceso inmanente siempre supone un sujeto que produce la forma, una forma recibida, una acción por la cual se origina dicha forma y, finalmente, la recepción en el agente de la misma forma.

Es evidente que la vida así descrita *no le puede convenir a Dios*; pero si, penetramos bien en el sentido de la definición, encontraremos unos elementos que, dicen imperfección y otros, por el contrario, que suponen perfección. Dice imperfección el que exista un sujeto receptor, una forma o perfección producida y una pasión o recepción de la misma en el sujeto. En cambio, supone perfección el que lo sea desde lo íntimo («ab intrinseco»), y no únicamente por el movimiento de otro. Prescindiendo pues, de las imperfecciones y quedándonos con las perfecciones, tendremos una definición de viviente que sea análoga y común a Dios y a las criaturas. Hela aquí:

415. Ser VIVIENTE EN COMÚN se define: lo que tiene perfección desde lo íntimo, y no únicamente por el movimiento de otro ser que lo mueve. Se entiende por *perfección* aquello en virtud de lo cual una cosa es perfecta, y no simplemente aquello por lo que viene a recuperarse un estado connatural que ha sido violentamente perturbado. *Ab intrinseco* (desde lo íntimo) significa generalmente no ya la eficiencia de dicha perfección por un principio eficiente intrínseco, sino que no es producida por el movimiento de otro ser que mueve. Esta definición conviene, como es evidente, a todo y sólo lo definido. Pues, en verdad, el ser viviente creado ha nacido para tener perfección «ab intrinseco» (desde lo

íntimo), y no únicamente por otro ser que mueve extrínsecamente (hacia fuera). De modo semejante, Dios tiene perfección «ab intrinseco» y no procedente de otro.

416. Estado de la cuestión. Nos preguntamos pues, si Dios tiene vida, y una vida perfecta en sumo grado, conforme a la noción explicada.

Opiniones. Nadie hay que admita la existencia de Dios y niegue de El que es ser viviente. Según San AGUSTÍN, aquellos mismos que adoraban como dioses seres inertes -estatuas, piedras, etc.-, pensaban que algún espíritu se escondía por dentro, el podía escuchar las preces y aceptar el homenaje de adoración. La tesis es cierta (certísima, si se quiere) en filosofía; en cuanto a la teología la tesis es de fe.

417. Prueba de la tesis. Parte I. DIOS ES FORMALMENTE VIVIENTE. Viviente es aquel ser que tiene la perfección «ab intrinseco» (desde lo íntimo), y no únicamente por el movimiento de algún otro que lo mueve; *es así que* Dios tiene la perfección «ab intrinseco» y no de ningún otro ser, *luego* Dios tiene vida. Conforme a lo ya expuesto todos los asertos resultan claros.

Se podrá argumentar. Las piedras, p. ej., tienen perfección «ab intrinseco», y no únicamente por el movimiento de otro que las mueve; *es así que*, conforme a la opinión defendida en la tesis, en esto precisamente consiste la vida, *luego* las piedras viven. *Respuesta: niego la mayor.* Todo lo que tiene la piedra «ab intrinseco» lo tiene a partir de la creación, o debido a transformaciones producidas por algún otro ser que la mueve «ab extrinseco» (desde fuera).

418. Parte II. DIOS ES LA VIDA MISMA, ES DECIR, LA VIDA SUBSISTENTE. Dios es la misma vida subsistente, si tiene la vida en acto por sí mismo y al modo de su esencia toda; *es así que*, efectivamente, las cosas son de la manera indicada, *luego* Dios es la vida misma subsistente, o lo que es lo mismo, el acto de la vida en toda su pureza.

La mayor es clara, según la noción que hemos dado de vida por esencia o de vida subsistente. Declaración de la *menor*: a) que Dios sea el viviente por sí mismo resulta evidente, ya que es completamente incausado o no-producido. b) Es viviente por sí, y no por alguna forma o por algún acto señalado, ya que El mismo es el acto puro, y por ello tiene el acto de la vida dentro de su propia esencia, y no por algún aditamento de la esencia. c) La vida es, en fin de cuentas, toda la esencia de Dios: de lo contrario Dios no sería absolutamente simple, sino que constaría de la vida y de algún otro constitutivo, gracias al cual quedaría realmente constituido como Dios.

419. Parte III. DIOS TIENE VIDA INTELECTIVA Y VOLITIVA. Dios es espíritu purísimo, como quedó probado al hablar de la simplicidad divina (n.361); *luego* no puede tener vida vegetativa ni sensitiva, puesto que ambas son propias de los seres corpóreos; *luego*, si tiene vida -como se prueba que la tiene-, ésta no puede ser sino de índole intelectual y, por tanto, volitiva, comoquiera que la vida volitiva sigue necesariamente a la intelectual.

420. Parte IV. DIOS TIENE VIDA BIENAVENTURADA EN GRADO sumo. Dios tiene la vida bienaventurada en grado sumo, si posee el bien infinito y lo posee del mejor modo posible; *es así que* las cosas son del modo indicado, *luego* Dios tiene la vida bienaventurada en grado sumo.

La mayor está clara. Prueba de *la menor*. a) Posee un bien infinito en cuanto que se conoce y se ama a sí mismo, que es el bien infinito. b) Lo que realiza del mejor modo que es posible imaginar: se posee a sí mismo mediante los actos de entender y de amar, que son perfectos en grado infinito y han de durar, por necesidad, eternamente, puesto que son la misma esencia de Dios y el mismo bien infinito en cuanto objeto de la posesión.

421. Corolario. Por todo lo dicho, se pone de manifiesto que la vida de Dios no supone un movimiento propiamente dicho, ni operación, ni acción inmanente en *sentido propio*. Todo ello supone causalidad, forma causada y recepción de la misma en un sujeto. La vida, pues, de Dios no es sino una perfección «ab intrinseco» (desde lo íntimo), que no existe por el movimiento de otro, siendo, en fin de cuentas, el acto purísimo de la vida.

Si esta noción de vida llega a captarse en todo su sentido, cuantas dificultades pudieren surgir contra ella se desvanecerían por completo.

ARTICULO I

REALIDAD DE LA CIENCIA DE DIOS

Tesis 35. Dios tiene formalmente ciencia

423. Nociones. CIENCIA en sentido predicamental y según se halla en las criaturas, es el conocimiento cierto y evidente logrado a través de una demostración. En tal sentido encierra no pocas imperfecciones, tales como el que sea algo producido mediante la facultad y el objeto, y el que se logra a través de un proceso demostrativo. En sentido *transcendental* es el conocimiento claro y cierto de las cosas. En este sentido no aparece en ella imperfección alguna, y así es como queremos probar la existencia de la ciencia en Dios.

424. Opiniones. nadie que admita la existencia de Dios niega, de hecho, la ciencia; sin embargo no han faltado filósofos que señalaron muchas imperfecciones en esta ciencia. Los paganos, en general, pensaban que sus dioses ignoraban un buen número de cosas, acerca de las cuales tenían que ser informados por otros dioses; debían también aprender propiamente otras muchas y, de otras, por último, tenían solamente una ciencia conjetural. ARISTÓTELES admitió que Dios tuviera ciencia perfectísima de sí mismo, pero parece haberle negado la ciencia de las cosas fuera de El. AVERROES, también al parecer, afirmó que Dios conoce las cosas posibles solamente en universal; en singular no conoce más que las cosas que El mismo hace, pero no las demás.

Los católicos afirman, sin excepción, la realidad de la ciencia que vamos a probar seguidamente, y añaden que la ciencia que Dios tiene es perfectísima, pero esto lo veremos en el artículo siguiente. La tesis es cierta en filosofía y de fe en teología.

425. Prueba de la tesis.

Prueba 1. (A partir de la omniperfección). La ciencia es una perfección sobremanera excelente cuya carencia implica, por el contrario, una notable imperfección; es así que en Dios no puede darse imperfección alguna, luego en Dios existe verdadera ciencia.

La mayor: a) en cuanto a lo primero es clara por demás, puesto que la ciencia es una actualidad determinada y bien destacada. Si es verdad que en la ciencia humana existen

muchas imperfecciones - como ser accidente, etc.-, eso no tiene que ver con la naturaleza de la ciencia como tal, sino únicamente con la naturaleza de la ciencia creada. b) en cuanto a lo segundo, también resulta clara. El que carece de **ciencia** está como atrofiado. No puede ser digno de culto ni de adoración, ya que estos signos sólo se le pueden presentar al que se da cuenta de lo que se le ofrece. Tampoco puede ser persona o fin en sí, sino a lo sumo puede ser tomado como objeto de admiración o de curiosidad, con cuyo conocimiento yo puedo quedar enriquecido; p. ej., culturalmente. Ni puede ser señor o poseedor de otras cosas, pues estas para un ser que no sea inteligente, son como si no fuesen. En fin, como dice Suárez (DM 30,14,11), el que no ve que es más perfecto tener entendimiento que carecer de él, tal vez es porque él mismo carece de entendimiento.

La menor: al tratar de la omniperfección y de la infinitud ya se probó que en Dios se dan cita todas las perfecciones, sin mezcla alguna de imperfección.

426. Puede alguien objetar.- Dios tiene entendimiento y ciencia de manera eminente, pero no formal; de la misma forma que tiene la cantidad de manera eminente, y no formal.

Niego el aserto. El argumento aducido viene a demostrar que aquel que no tiene entendimiento y ciencia formalmente, es como si tuviera una imperfección. *En cuanto a la prueba, niego la paridad:* no supone ninguna imperfección el carecer de la cantidad formal, pero sí que lo supone la carencia de la ciencia formal.

427. Prueba 2. (Otras pruebas similares). Dios es viviente y además es la vida perfectísima; es así que la vida perfectísima es una vida intelectual, luego Dios vive con verdadera vida intelectual y, por consiguiente, tiene entendimiento y ciencia.

La mayor. La vida es una perfección de excepcional calidad cuya carencia supone una notable imperfección, por lo que las piedras y minerales son seres menos perfectos que los animales; es así que en Dios no puede darse ninguna imperfección, luego Dios es viviente. Y el hecho de que viva con un género perfectísimo de vida resulta evidente, ya que, por tratarse de Dios, toda su perfección es «impliciter» infinita.

La menor. Es cosa clara que la vida perfectísima no puede ser sino intelectual. Efectivamente, la vida vegetativa es propia de algunos seres corpóreos que, en comparación con el espíritu, son muy imperfectos. Por su parte, la vida sensitiva se extiende tan sólo a seres singulares, materiales y contingentes; en consecuencia, en el plano de la ciencia, tiene como imperfección el no tener por objeto a todo ser, sino únicamente las cosas sensibles. Por último, la vida volitiva no es más que una consecuencia de la vida racional y en ella hunde sus raíces. Resulta, pues, evidente que no puede ser una vida perfectísima. Así pues, la vida perfectísima es únicamente la vida intelectual en cuanto que se extiende al ser en su totalidad, y es además la razón por la que hay que contar también con la voluntad que, de modo paralelo, abarca la totalidad del bien.

428. Prueba 3. (A partir del concepto de creación). Dios, con su propia acción, produce seres inteligentes; es así que la causa debe contener las perfecciones que se hallan en los efectos, luego Dios ha de ser también un ser de naturaleza intelectual.

Cabe argüir: Cualquier causa debe contener las perfecciones de los efectos de modo eminente y virtual, pero no siempre formal.

Respuesta: Dios tiene inteligencia de modo formal, puesto que debe contener los efectos del mejor modo posible y sin que quepa imperfección; *es así que* contener la inteligencia de modo eminente, pero no formal, supone una imperfección por lo que ya antes se ha demostrado en el primer argumento, *luego* no puede contener la inteligencia sólo de modo eminente y virtual, sino también formal.

429. Prueba 4. (*A partir del orden que resplandece en el mundo*). Dios ha puesto el orden en el mundo; *es así que* la causa de tal ordenamiento es la inteligencia, *luego* Dios es inteligente.

La mayor nos consta por la demostración que se obtiene de la existencia de Dios a partir del orden que aparece en el mundo, así como de la finalidad que es comprobable en los organismos. *La menor* ha quedado demostrada en el mismo lugar (n.114-117).

Cabe argüir: Quien sabe si una causa distinta de Dios y producida por El fue la que ordenó el mundo; *luego* habría que concluir que tal causa próxima es inteligente de modo formal, mientras que Dios lo es solamente de modo eminente, pero no formal.

Transmito el antecedente y niego el consecuente. La causa en cuestión que, por hipótesis, sería última o infinita, no podría tener entendimiento sólo de un modo eminente, pero no formal, ya que carecer de entendimiento, considerado del modo formal que nos interesa, es sencillamente una imperfección.

430. Prueba 5. (*A priori*). Una forma espiritual no tiene más remedio que ser inteligente; *es así que* Dios es una forma espiritual, *luego* Dios es inteligente.

La menor es clara, por la razón de que Dios es solamente simple y acto puro, lo cual no puede convenirle ni a la materia ni a un ser material.

La mayor. El principio radical que especifica las operaciones es la forma, no la materia; *luego* cuanto más una forma sea tal forma -es decir, se aparte más de, la materia y de su dependencia-, poseerá una operación tanto más perfecta; *luego* la forma espiritual, que es independiente por completo de la materia, tendrá un género de operaciones inmanente, que es, con mucho, más perfecto que el de las operaciones transeúntes (que pasan a otro). Pero la operación inmanente, a cuya conclusión llegamos, no será tampoco la que es peculiar de la vida vegetativa o de la sensitiva (pues ambas son operaciones orgánicas e impropias en cuanto tales del espíritu), sino la que es propia del espíritu, y es precisamente la intelección.

Cabe argüir: Tal vez la forma separada a que nos estamos refiriendo tiene una operación transeúnte especial y no inmanente; *luego*, en realidad, nada ha quedado probado.

Niego el antecedente. La operación de esa forma espiritual debe ser inmanente, toda vez que la acción transeúnte es común, por su propia naturaleza, como todas las formas materiales.

N.B. En el artículo siguiente hablaremos de la perfección e índole de la ciencia (p. ej., que sea infinita, que no consiste en la potencia sino en el acto subsistente de saber; que su objeto cuasi formal sea la misma esencia divina); de todas formas, vamos a exponer ahora

dificultades contra todos estos particulares y a intentar resolverlas.

431. Objeciones. 1. La ciencia supone una asimilación del sujeto que conoce el objeto conocido; *es así que* en Dios no puede darse asimilación del que conoce a lo conocido, *luego* en Dios no existe ciencia.

La menor. No puede hablarse de asimilación consigo mismo, pues sería una perfecta identificación, lo cual está fuera de lugar; ni tampoco cabe considerar una asimilación a las cosas fuera de sí, pues en tal caso dependería de ellas.

Distingo la mayor: la ciencia predicamental, *concedo*; la ciencia transcendental y considerada de modo absoluto, *niego*, y *concedida la menor, distingo igualmente el consecuente:* no puede tener una ciencia creada, *concedo*; una ciencia transcendental, absoluta e increada, *niego*. La ciencia, consideradas de modo absoluto, consiste en un conocimiento claro y cierto de la realidad, lo cual no supone una producción en la línea de la asimilación, sino que tan sólo afirma una mera terminación a la realidad, comoquiera que dicha terminación se realice.

2. La ciencia supone una relación real al objeto conocido; *es así que* en Dios no se dan relaciones reales a los objetos conocidos, *luego* en Dios no existe ciencia.

La menor. pues a sí mismo no puede estar orientada la relación, puesto que no se distingue de él mismo; ni tampoco a otras cosas, pues, en tal caso, de ellas dependería.

Distingo la mayor: la ciencia predicamental y creada, *concedo*; la ciencia transcendental, considerada de modo absoluto, *niego*; y *concedida la menor, distingo igualmente el consecuente.*

3. La ciencia supone la pluralidad del sujeto que conoce, de la ciencia como tal y del objeto conocido; *es así que* dentro de Dios no existe pluralidad, *luego* en Dios tampoco existen ciencia.

Distingo la mayor: ciencia predicamental y creada, *concedo*; transcendental, considerada en absoluto e increada, *subdistingo:* supone pluralidad del sujeto que conoce, de la ciencia y del objeto conocido, con respecto al objeto cuasi formal, *niego*; con respecto al objeto material, *concedo*; (en el presente caso existe pluralidad, no ya del sujeto que conoce y de la ciencia, sino de la ciencia y del objeto conocido). *Concedo la menor y distingo igualmente el consecuente;* en Dios no existe ciencia predicamental, *concedo*; transcendental, consistente en absoluto e increada, *niego*.

4. La ciencia es una operación inmanente; *es así que* la operación inmanente supone en cualquier caso una potencia (activa) de la que proceda y en la que sea recibida (pasiva), *luego si* en Dios existe ciencia, habrá en Él también una potencia de la cual proceda y en la que se reciba. Por tanto Dios no es acto puro.

Distingo la mayor: en el sentido de que sea una perfección «ab intrínseco» (desde lo íntimo), y no sólo procedente del movimiento de otro motor extrínseco, *concedo*; en el sentido de que sea una acción o **producción de determinada forma y recepción de la misma**, *subdistingo:* en los seres de la creación, *concedo*; en aquel que es el ser increado, *niego*: la operación se predica de modo análogo tanto del viviente creado como del increado.

5. Si la ciencia de Dios es el acto subsistente de conocer y no existe en Él distinción alguna entre sujeto que conoce, ciencia y objeto conocido, en tal caso el objeto de la ciencia es la ciencia misma; *es así que* esto es absurdo, *luego* la ciencia en Dios no consiste en el acto subsistente de conocer, sino que es un simple accidente, o lo que es equivalente, algo imperfecto (por ello la conclusión es rechazar la ciencia en Dios). *La mayor* resulta clara, pues no se distinguiría el objeto conocido de la ciencia misma. *La menor*: el objeto de la ciencia debe presuponerse para la ciencia misma; *es así que* la ciencia no debe presuponerse para sí misma, *luego* la ciencia no puede ser objeto de la ciencia misma.

Distingo la mayor: real y formalmente, a modo de lo que está implícito, *concedo*; formalmente, a modo de lo que está explícito, *niego*; y *contradistingo la menor*.

En Dios todas las cosas son realmente lo mismo, incluso formalmente, a modo de lo que está implícito; por consiguiente, en Dios el sujeto que conoce, la ciencia y el objeto de la ciencia son lo mismo, de lo cual se sigue realmente que el objeto formal de la ciencia es la misma ciencia. Sin embargo, formalmente y a modo de lo que está explícito, se distingue la ciencia y la esencia, que constituye su objeto cuasi formal. De esta manera, según los diversos signos de razón, el objeto se presupone para la ciencia y, por otra parte, el objeto de la ciencia no es la ciencia misma. (Una explicación más extensa puede hallarse en OM, n.742-743, 770-773).

ARTICULO III

CUESTIONES VARIAS ACERCA DE LA PERFECCIÓN Y NATURALEZA DE LA CIENCIA DIVINA.

342. 1. LA CIENCIA DIVINA ES INFINITAMENTE PERFECTA EN EL ORDEN MISMO DEL SER. La ciencia divina es formal e implícitamente la misma esencia divina; *es así que* la esencia divina es infinitamente perfecta en el orden del ser, *luego* también la ciencia divina es infinitamente perfecta en el mismo orden del ser.

TAMBIÉN ES INFINITAMENTE PERFECTA EN EL ORDEN DE LA CIENCIA, puesto que la ciencia divina en cuanto ciencia, tomada en sentido reduplicativo como ciencia divina, se define formal e implícitamente por la esencia divina; *es así que* la esencia divina es infinitamente perfecta, *luego* también la ciencia divina, en cuanto ciencia, es infinitamente perfecta. Del mismo modo que el hombre, en cuanto hombre, es viviente, ya que éste es uno de los componentes de su definición, así también la ciencia divina, en cuanto ciencia divina, es infinita, puesto, que queda definida por la infinitud. Es, por tanto, infinitamente clara, cierta, infalible y penetrativa.

433. 2. POR MEDIO DE ESTA CIENCIA Dios SE CONOCE A SÍ MISMO Y CONOCE TODOS LOS DEMÁS SERES CON CONOCIMIENTO COMPREHENSIVO. El conocimiento comprehensivo consiste en una penetración tal del objeto conocido, que llegan a conocerlo no sólo todas las entidades o aspectos que formalmente se encuentran en el objeto, sino también lo que en él se contienen de modo eminente, virtual y (siempre y cuando se trate de seres creados) potencial, ya sea según la potencia pasiva o la activa, ya se trate de la potencia natural o de la obediencial, (n.407); *es así que* Dios se conoce a sí mismo y conoce todas las demás cosas de esta manera, ya que, en caso contrario le faltaría algún modo de penetración intelectual en las cosas, lo cual resulta imposible por tratarse de aquella ciencia

que es «simpliciter» infinita; *luego* Dios se conoce a sí mismo y conoce todo lo demás fuera de El de modo comprensivo.

434. 3. LA CIENCIA DE DIOS ES ACTO PURÍSIMO. La ciencia de Dios no puede ser un «actus primus» (acto primero) o una potencia capaz de producir, así como de recibir, los actos de conocer; de lo contrario Dios no sería ni acto puro ni simplícimo. La ciencia de Dios no puede pertenecer tampoco al género que es propio del acto segundo del conocimiento, ya que esto implicaría la existencia en Dios de un acto primero o de una potencia productora y receptora de actos; lo cual ya se ha hecho ver que es imposible. No obstante, la ciencia de Dios puede catalogarse como *potencia intelectual*, no en un sentido físico y como contrapuesta al acto -ya que esto implicaría la capacidad de producir y recibir actos-, pero sí en sentido lógico y metafísico. En sentido lógico la potencia intelectual es la no repugnancia de entender; y en sentido *metafísico* significa la capacidad de penetrar en todo aquello que es verdadero; es *así que* en Dios se da tanto la no-repugnancia de entender como la capacidad de penetrar en toda la verdad (no en el sentido de que estas potencias se opongan al acto de conocer, sino en cuanto que imperfectamente prescinden del acto); *luego* en Dios puede y debe admitirse la potencia intelectual, tanto en sentido lógico como metafísico.

435. 4. LA CIENCIA DE DIOS CONSTITUYE UN ACTO ÚNICO, TANTO EN EL PLANO DE LA REALIDAD («RE») COMO SEGÚN LA CONSIDERACIÓN DE LA RAZÓN («RATIONE»). De otra manera Dios no sería ni podría ser concebido como simplícimo. Con todo, de modo imperfecto pueden distinguirse en Dios tantos actos cuantos son los objetos conocidos por El.

436. 5. LA CIENCIA DE DIOS TIENE TODAS AQUELLAS PROPIEDADES INTELLECTUALES QUE NO LLEVAN CONSIGO IMPERFECCIÓN. La ciencia de Dios es *entendimiento* de los principios, puesto que penetra tales principios con la mayor intimidad y facilidad, sin discurso alguno. Es también *prudencia*, capaz de emitir un juicio con toda propiedad sobre lo que ha de hacerse. Es asimismo *arte*, en cuanto que tiene las ideas ejemplares de cómo han de configurarse las cosas que deben recibir la existencia. Es, por último, *ciencia a priori*, porque conoce todos los posibles al conocer previamente su causa. En cuanto a la ciencia de los seres y acontecimientos futuros, así como de los futuribles, afirmamos que no es una ciencia «a priori», sino inmediata, sin que ello acarree imperfección alguna.

437. 6. ¿CONOCE DIOS, EN ACTO Y SIMULTÁNEAMENTE, LAS COSAS QUE SON INFINITAS? Dos son las opiniones acerca de este punto. *La primera* afirma que las cosas que son infinitas Dios las conoce de modo sincategoremático. Tal opinión, sin embargo, no es admisible. En efecto, supondría que la ciencia divina conoce sólo las cosas que son numéricamente finitas, si bien puede conocer indefinidamente cosas cada vez en número mayor, a medida que van viniendo a la existencia. Pero esto es inconcebible sin establecer algún género de potencialidad en la ciencia divina.

La segunda supone que Dios conoce las cosas que son infinitas de modo categoremático, al mismo tiempo y en acto. Dios no tiene que ver precisamente que, en un momento dado, pueda haber infinitas cosas, verificadas actualmente (acto) en la realidad: de esto puede disputarse. Pero lo que es cierto es que Dios tiene en su mente cosas infinitas, por más que no se puedan realizar si no es de forma sucesiva. Tal es la opinión común y verdadera. Tanto

Suárez como Urráburu -que sostienen que las cosas conocidas son infinitas de modo sincategoremático, no pretenden referirse a una infinitud categoremática, en el sentido que explicaremos. Con el fin de que esta opinión pueda captarse mejor, vamos a dar algunas nociones previas.

Infinito categoremático, referido a la magnitud tanto numérica como cuantitativa, no es aquello tan grande que no cabe imaginar otra cosa aún mayor; ni tampoco es lo que carece de límites, ya sea en el número, ya sea en la cantidad. Según esta noción, una magnitud infinita numérica o cuantitativamente, es contradictoria; en efecto, si en la referida magnitud consideramos tres unidades por separado, y las comparamos con las demás, estas últimas no serían ni finitas ni infinitas: no serían infinitas puesto que cabe, de hecho, imaginar una realidad mayor -precisamente la misma magnitud aumentada en tres unidades-; ni serían finitas porque, de lo contrario, resultaría una sola realidad infinita de la suma de dos realidades finitas.

Entendemos, en cambio, por infinito categoremático en cualquiera de los dos aspectos citados,

aquello que no puede agotarse si lo tomamos por partes alícuotas y sucesivamente; así por ejemplo, podemos decir que los años son inagotables si al tomar la multitud de todos ellos, sucesivamente uno por uno, nos encontramos con que nunca podemos llegar al final. Esto vale aplicado a la multitud de los hombres, de los cabellos de la cabeza, etc.

438. Afirmamos que es de esta manera como Dios conoce los seres infinitos en sentido categoremático, y ello *tanto por la ciencia de la simple inteligencia como por la ciencia de la visión*. Por la *ciencia de simple inteligencia* Dios ve infinitos hombres posibles, infinitos cabellos, infinitos brazos, etc.; y es que la imitabilidad divina no se agota por un número finito de posibles. Por la *ciencia de visión* Dios ve, por ejemplo, los infinitos actos que un espíritu creado realizará a lo largo de toda la eternidad. Si bien es verdad que en cada uno de los instantes que se quiera considerar, los actos realizados son finitos y pueden aumentarse, con todo, los actos que habrá de realizar por toda la eternidad no son finitos, sino infinitos en acto en la mente de Dios, sin que quepa asignarles un término.

Siempre y cuando entendamos de este modo lo infinito, las objeciones encontrarán, por nuestra parte, fácil solución. No habrá, en consecuencia, dificultad alguna en que se dé un infinito mayor que otro (la muchedumbre de los cabellos siempre será mayor que la multitud de los hombres), y sin embargo las dos series de muchedumbre son «simpliciter» inagotables. El infinito, por otra parte, es susceptible de aumento o disminución; en efecto, si a una muchedumbre infinita se le quitan tres unidades, no cabe duda que queda disminuida, así como, por el contrario, queda aumentada si posteriormente volvemos a añadir dichas tres unidades; a pesar de lo cual permanece tan inagotable con las tres unidades quitadas como con ellas añadidas.

Este infinito que acabamos de describir no debe ser confundido con el *infinito sincategoremático*. En el infinito sincategoremático las partes no pueden nunca hallarse separadas en acto, y ni siquiera en la posibilidad. De este modo las partes del continuo son infinitas de modo sincategoremático, puesto que todas ellas, aunque puedan aumentar indefinidamente, nunca se encuentran separadas ni en acto ni en potencia. Por el contrario, en la muchedumbre que es infinita en acto las partes alícuotas se hallan divididas realmente o, al menos, en la posibilidad. Así por ejemplo, la muchedumbre de los hombres, que es

infinita en acto, tiene unidades bien señaladas, y otro tanto dígase de los años infinitos, de los metros infinitos, etc.

Cabe argüir. Si no repugna una muchedumbre infinita en acto, en cuanto conocida en la mente divina, parece que tampoco habrá repugnancia para que se dé en la realidad, y así Dios podrá hacer una muchedumbre infinita en acto.

Respuesta. Tal vez no parezca que existe repugnancia en una muchedumbre infinita, simultánea y actual, y S. Tomás es de este parecer. Sin embargo, sí que parece haber repugnancia en una muchedumbre sucesiva de generaciones, o de giros de los astros, y ello no por razón de la muchedumbre, sino por razón del comienzo; en efecto, siempre puede señalarse un primer miembro que ha tenido su origen de Dios, antes del cual no ha habido ningún otro y después del cual vienen todos los demás. En tal sentido la serie sucesiva ya no será infinita.

439. 7. DIVISIÓN DE LA CIENCIA DIVINA. La ciencia de Dios, aunque se trate de un acto simplícimo y único, sin embargo, de acuerdo con nuestra forma de concebir las cosas, se divide según los objetos y según el modo de tender hacia los mismos.

1º. *Ciencia necesaria y libre.* La *ciencia necesaria* la tiene Dios de todas aquellas entidades cuya existencia no depende de la voluntad del mismo Dios, como son los posibles. La *ciencia libre* tiene por objeto las realidades cuya existencia depende la voluntad de Dios. Tales realidades son las cosas futuras.

2º. *Ciencia de simple inteligencia, ciencia de visión y ciencia media.* La *ciencia de simple inteligencia* versa sobre las cosas meramente posibles. La *ciencia de visión* es la que Dios tiene de las realidades que han de existir alguna vez. Por último, la *ciencia media* versa acerca de los actos libres de la criatura racional puesta en circunstancias determinadas. Tal acto libre y condicionado (futuro contingente) es, sin embargo, único en cada una de las circunstancias determinadas, mientras que los posibles son muchos en las mismas circunstancias.

3º. *Ciencia intuitiva y abstractiva.* Es *intuitiva* la ciencia que Dios tiene de todo aquello que existe en un determinado momento o en la eternidad. Es *abstractiva* la que tiene de las cosas que pueden existir, pero que no existen aún en el signo de razón en que son consideradas. Y así, con anterioridad al decreto de crear algo en concreto, todo lo que es creable es puramente posible.

4º. *Ciencia especulativa y práctica.* La *primera* se tiene de las realidades que no son factibles, o bien de las que son factibles pero no se tiene intención de hacerlas. Tal es el conocimiento que Dios tiene de su propia deidad o de las entidades puramente posibles, que son factibles, pero no tiene intención de hacerlas. *Ciencia práctica* es la que versa sobre lo que es factible, con intención de ponerlo por obra.

5º. *Ciencia de simple noticia (conocimiento) y ciencia de aprobación.* La *ciencia de simple noticia* tiene por objeto las cosas meramente posibles o que han de existir alguna vez, pero sin que Dios las apruebe, como son los pecados. La *ciencia de aprobación* versa sobre las realidades buenas que existen ya o que han de existir contando con el concurso divino.

440. 8. OBJETO CUASI FORMAL Y PRIMARIO DE LA CIENCIA DE DIOS.

Tesis 36. El objeto cuasi formal del entendimiento divino es la esencia divina; el objeto material son todos los seres fuera de Dios.

El objeto formal y primario de una facultad o de un acto es aquello que, en el orden del objeto, es la razón suficiente para que exista tal facultad o tal acto, y sin el cual no existiría ni la una ni el otro. Esta es una noción plenamente común, de modo que puede convenir tanto a Dios como a las criaturas.

Pero tal razón suficiente objetiva puede ser *la verdadera causa objetiva o final*: tal es el objeto formal y primario en la criatura, puesto que conforme a él se hallan configurados la facultad y el acto, y a él igualmente se destinan como a su propio fin. Puede ocurrir también que la razón suficiente y objetiva sea solamente la razón formal y constitutiva, tanto de la facultad como del acto, y así es como la esencia es el objeto formal y primario de la ciencia divina. Así pues, en la realidad el mismo objeto, que es la esencia divina, es a la vez sujeto que conoce, ciencia (o conocimiento) y objeto conocido. Ahora bien, si establecemos una distinción imperfecta de razón (según lo explícito y lo implícito, únicamente) entre la esencia y la ciencia, entonces hemos de considerar la esencia -según nuestra manera de concebir las cosas- como el objeto cuasi formal y primario, y la ciencia como aquello que, al tender a tal objeto, queda constituido en el orden respectivo, que es el divino.

El objeto material es lo que se conoce debido a la conexión que tiene con el objeto cuasi formal, o por la entidad del acto que ya está especificado en razón de su objeto formal, y no porque tal objeto sea la razón suprema de la existencia de la facultad o del acto. Y así, Dios conoce los futuros libres y los futuribles, no porque se hallen en conexión necesaria con la esencia divina, sino por la entidad o perfección propia del acto que conoce su esencia divina. Este acto tiene tal fuerza cognoscitiva que conoce todo aquello que es cognoscible sin dependencia alguna de las cosas.

441. Prueba de la tesis. A. *El objeto cuasi formal de la ciencia divina es la esencia divina.* El objeto formal es aquel objeto que es la razón suficiente en el plano del objeto -para la existencia de tal facultad y de tal acto, y para que queden establecidos en tal especie o plano; es así que ninguna cosa, fuera de Dios, puede ser la razón suficiente para la existencia de tal facultad o de tal acto, o para su establecimiento en tal especie o plano, sino que únicamente puede ser su esencia, ya que, en caso contrario, tendría que depender de otra realidad como de su propio fin, o como de aquello que configura su propia índole o naturaleza; luego únicamente la esencia puede ser objeto cuasi formal del entendimiento divino y del acto divino de entender.

B. *El objeto material son todas las cosas fuera de Dios.* Dios conoce absolutamente todas las cosas fuera de El mismo; es así que no las conoce por la determinación que en El producen tales objetos, pues en tal caso dependería de ellos, luego las conoce ~or la conexión que tienen con el objeto formal o, si no tienen conexión alguna con este último, las conoce por la propia entidad o perfección de un acto que es infinito y que ya está especificado por la esencia divina, como por su objeto.

442. 9. ALGUNOS OBJETOS SECUNDARIOS Y MATERIALES QUE OFRECEN ESPECIAL INTERÉS. Dios conoce las cosas *singulares* en su naturaleza propia e individual y no de una

manera universal o en confuso. Dios conoce su propia esencia y potencia, luego conoce todos los términos extrínsecos que tienen fundamento en la esencia divina y que la potencia divina puede realizar.

Dios conoce *las negaciones, las privaciones, incluso las quimeras, así como todos los males, de forma indirecta y sin tener que recurrir a ningún ente de razón.*

Todo esto *lo conoce* pues nosotros mismos lo conocemos; *luego* Dios con mayor motivo. Pero lo conoce de manera *indirecta*, pues al ver, por una parte, un sujeto al que falta una perfección determinada y, por otra parte, la perfección misma, concluye con toda verdad que tal perfección le falta a tal sujeto. Conoce, además, las que nosotros llamamos quimeras, en cuanto que, al ver razones opuestas, ve al mismo tiempo que no es posible componerlas o combinarlas unas con otras. Y *no tiene que recurrir*, en estos casos, *a los entes de razón*, porque en tal caso se concebiría como ser o ente aquello que no lo es de ninguna manera; pero todo ello lo conoce al juzgar sencillamente que en un sujeto no se da tal o cual perfección, o que no es posible componer o combinar las cosas que son opuestas. Dios ve, sin embargo, *todos los entes de razón* que el hombre elabora, no para conocer por su medio las negaciones, las privaciones, las quimeras o los males, sino por la razón de que Dios no puede ignorar lo que hace el hombre.

443. 10. MEDIOS DE CONOCER QUE EXISTEN EN Dios. Aserto. Dios tiene un medio objetivo para conocer todas las cosas fuera de sí, que es la esencia divina. Si se trata de medios subjetivos, la esencia divina es medio «sub quo» (bajo el cual), como es el «lumen» (luz) divino; es también medio «quo» (medio con el cual o por el cual), como es el conocimiento formal, y es, por último, medio «quo», como es el principio formal del conocimiento, o como lo es la especie impresa en relación únicamente consigo misma, pero no en relación con todos los demás seres fuera de ella.

Nociones. Entendemos por MEDIO DE CONOCIMIENTO una entidad añadida a la facultad cognoscitiva, a modo de objeto o de forma, que lleva al conocimiento de algo distinto.

Por consiguiente, el modo puede ser OBJETIVO Y SUBJETIVO. *Objetivo es el* objeto conocido que lleva al conocimiento de algo distinto; y *subjetivo o formal* es la forma añadida que hace que el objeto pueda conocerse.

El medio objetivo puede ser a su vez «IN QUO» (en el cual) y «EX QUO» (a partir del cual). Medio *ex quo* es aquel que, una vez conocido mediante un acto de conocimiento, lleva al conocimiento de otro objeto mediante un acto diverso, por la conexión que tiene el segundo con el primero: tal medio lo constituyen, p. ej., las premisas en el raciocinio. El medio *in quo* es aquel que, conocido mediante un acto, lleva al conocimiento de algo distinto mediante el mismo acto, gracias a la conexión necesaria del segundo con el primero, y así es como Dios conoce los posibles.

El medio objetivo determina que el conocimiento sea *mediato*, no porque las cosas se conozcan de manera confusa o impropia, sino porque se da la interferencia del medio conocido, por más que la cosa pueda conocerse según lo que es en sí misma.

El conocimiento sin medio objetivo es aquel por el que conocemos la cosa, sin intervención alguna de un medio conocido, que nos lleve al conocimiento de una segunda realidad o

entidad. Este conocimiento que se da de la cosa sin intervención de ningún medio, se llama conocimiento inmediato de la realidad o conocimiento de la realidad en sí misma.

Y puede ser también doble: *conocimiento inmediato de forma propiamente causal y de forma puramente determinativa*. Decimos que el conocimiento es inmediato, de forma propiamente *causal*, cuando la cosa conocida es la causa o la razón objetiva del conocimiento: así es como los sentidos conocen las realidades sensibles. El conocimiento es inmediato, de forma puramente *terminativa*, cuando la cosa conocida no es la razón objetiva ni la causa del conocimiento, sino únicamente el término, en cuanto que se conoce debido a la entidad o perfección que tiene el acto con que conocemos el primer objeto. Este acto ya se encuentra especificado a partir del conocimiento del primer objeto, y así es como decimos que Dios conoce en ellos mismos los futuros y los futuribles.

El MEDIO SUBJETIVO es algo que se añade a la facultad como si se tratase de una forma, y que lleva al conocimiento de algo distinto. Y puede ser medio *sub quo* (bajo el cual), si da la capacidad de conocer cualquier cosa, no una cosa ya determinada; tal es la luz para el ojo y el entendimiento agente en relación con el entendimiento posible. Puede ser también medio subjetivo *quo* (con el cual o por el cual), *como determinativo y principio* del conocimiento, y así tenemos la especie impresa; y medio subjetivo *quo como noticia formal*, que es el mismo acto del conocimiento. Al revés de los objetivos, los medios subjetivos no hacen que el conocimiento sea mediato.

444. Prueba del aserto. Parte I. MEDIOS OBJETIVOS. a) Dios no puede tener ningún medio objetivo *ex quo*, ya que tal medio supone una imperfección por múltiples capítulos; supone, por ejemplo, un acto múltiple, producido además con la dependencia que uno tiene de otro. Otro ejemplo lo tenemos en el paso que se da de las cosas conocidas a las que son desconocidas. b) Dios tiene, sin embargo, un medio objetivo *in quo* para conocer algunos objetos, p. ej., los posibles: pues Dios, al comprender su propia esencia, debe conocer necesariamente todo cuanto está relacionado con ella, como lo están los posibles. c) Pero no tiene un medio objetivo *in quo* para conocer los futuros y los futuribles, ya que no guardan relación con la esencia divina, sino que, supuesta la esencia divina, igualmente pueden ser o no. d) De donde se deriva que Dios conoce los futuros y los futuribles *en sí mismos*, pues no los puede conocer en ningún medio. e) Los conoce *en sí mismos*, pero no de forma *causal*, sino solamente *terminativa*, puesto que no los conoce por el influjo que los objetos ofrezcan sobre Dios, sino sólo por la determinación del acto infinito con que conoce su propia esencia. Siendo tal acto cognoscitivo en grado infinito, ya está determinado por sí mismo el conocimiento de todas las cosas cognoscibles.

445. Parte II. MEDIOS SUBJETIVOS O FORMALES. a) *Propiamente hablando*, Dios no puede tener medios formales o subjetivos, ya que no recibe ninguna forma distinta del entendimiento. b) Pero acudiendo a cierta analogía podemos afirmar que la esencia divina es medio formal *sub quo*: puesto que ella misma confiere la capacidad de entender, en general, todas las cosas; c) y medio *quo como especie impresa*, para conocer su propia esencia, ya que la esencia por sí sola es determinativo suficiente para conocerse a sí misma. d) En cambio, para conocer las cosas que son distintas de Dios, la esencia *no actúa como especie impresa*: en efecto, la especie impresa hace que se conozcan directa o inmediatamente las cosas que representa, sin que haya de presuponerse el conocimiento de algo -en este caso de su esencia-; pero esto es imposible en Dios puesto que, de otro modo, podría conocer las cosas fuera de sí mismo sin presuponer el conocimiento de su esencia, sino al mismo tiempo

que la conoce y de la misma forma directa o inmediata; por tanto, se daría una verdadera especificación por parte de dichas cosas. e) De modo semejante la esencia es medio formal *quo como noticia formal*, ya que la misma esencia divina es el acto de conocerse a sí mismo y todo lo demás.

ARTICULO IV

LA CIENCIA DE SIMPLE INTELIGENCIA O EL CONOCIMIENTO QUE DIOS TIENE DE TODOS LOS POSIBLES

Tesis 37. Dios conoce los puros posibles, tanto en su propia esencia divina como en sí mismos.

447. Nexo. Hemos visto hasta aquí la realidad de la ciencia divina, la infinita perfección de la misma y el orden en que considera los diversos objetos. Vamos a hablar ahora de cada uno de los miembros de la división según la cual la ciencia divina se divide en ciencia de simple inteligencia, ciencia media y ciencia de visión. Primero trataremos de la ciencia de simple inteligencia, que tiene por objeto las cosas no existentes y necesarias, que son los puros posibles.

448. Nociones. Posible, en sentido precisivo, es aquello que puede existir: es lo mismo que ser como tal. Puro posible es aquello que puede existir y no existe, al menos por lo que se refiere al signo de razón en que todavía no ha sido formulado el decreto relativo a su creación.

Hablemos entonces del puro posible *intrínseco*, cuyas notas no expresan contradicción alguna, y asimismo del posible *extrínseco*, que puede ser hecho (o puesto en la existencia) por la intervención de alguna potencia.

El MEDIO DE CONOCIMIENTO ha sido explicado anteriormente (n.443), pero ahora vamos a recordar algunos extremos que aquí son necesarios. *Medio in quo* (en el cual) es aquel medio objetivo que, una vez conocido, nos lleva al conocimiento de otra cosa, debido a la conexión necesaria que lo segundo tiene con lo primero, y ello dentro del mismo acto. El conocimiento *inmediato* de las cosas, o en otros términos, el conocimiento de las cosas *en sí mismas*, va a parar inmediatamente a las cosas: y esto puede ocurrir *causalmente* o de forma puramente *terminativa*. *Causalmente* si el objeto determina el conocimiento; de forma meramente *terminativa* si el objeto no determina el conocimiento, sino que es conocido debido a la excelencia del acto divino, que ya se encuentra especificado por la esencia divina como por su objeto, y tal acto, en razón de su carácter infinito, es capaz de conocer todo cuanto puede ser conocido, presupuesto el conocimiento de la esencia divina.

449. Estado de la cuestión. Nos formulamos, pues, la pregunta de si Dios conoce los puros posibles, y si los conoce tanto en la esencia divina como en el medio *in quo*, cuanto en sí mismos, de forma meramente terminativa, no causal, presupuesto el conocimiento de la esencia divina.

450. Opiniones. La primera opinión es la de AUREOLO, quien sostiene que Dios no conoce los posibles según lo que pueden ser en sí mismos, sino sólo según la supereminencia que tienen intrínsecamente en el mismo Dios. Pero esto equivale a negar el conocimiento de los

posibles, concediendo únicamente el conocimiento de la esencia divina.

La segunda opinión es la de los nominales. Enseñan éstos que Dios conoce los posibles únicamente en ellos mismos y no en la esencia divina; porque, de lo contrario, Dios los conocería conforme a su semejanza con la esencia divina; y comoquiera que ésta es infinitamente desemejante a los posibles, los conocería de una manera sumamente confusa y no según la realidad que pueden llegar a tener en sí mismos.

Nuestra opinión sostiene que Dios conoce los posibles, por así decir, dos veces, una vez en su esencia divina, y una segunda vez en sí mismos. *En la esencia divina* los conoce como términos extrínsecos de la imitabilidad de la esencia divina y como efectos posibles de la divina potencia, pero no como algo intrínseco en el mismo Dios, lo cual sería del todo absurdo; sino según lo que son en sí mismos, y no según ninguna confusión o por su sola semejanza con la esencia divina. Asimismo los conoce *en sí mismos*, no en forma causal, sino únicamente terminativa, puesto que un conocimiento de esta índole no queda determinado por los objetos, sino únicamente por la supereminencia del acto divino que ya ha sido especificado por el conocimiento de la esencia divina. Y aunque en Dios no hay realmente más que un único acto excelentísimo de conocimiento, sin embargo, según nuestro modo de concebir, son dos actos: uno, con el que conoce su propia según nuestro modo de concebir, son dos actos: uno, con el que conoce su propia esencia divina, y en la esencia dichos posibles; y otro con el que conoce su propia esencia y, seguidamente, por la excelencia del acto, éste va a parar directamente a los mismos posibles. Y en todo esto no existe contradicción alguna, como si, por un lado, conociese los posibles en su esencia y, por otro, no los conociese en su misma esencia divina; pues la realidad es que los conoce dos veces: una vez en su esencia divina y otra vez en sí mismos. Tal es la opinión de TOLEDO, LUGO, MENDIVE, URRABURU, y fue la más común a lo largo del siglo XVIII.

Esta opinión será también la que sigamos nosotros, después de examinar el asunto con mayor detenimiento.

451. Prueba de la tesis. Parte I. Dios CONOCE LOS POSIBLES. La ciencia de Dios conoce todas aquellas cosas que poseen un grado determinado de verdad; *es así que* los posibles poseen un grado determinado de verdad, luego Dios ha de conocerlos.

La mayor consta por la infinitud de la ciencia divina. *La menor:* los posibles, en efecto, tienen determinadas notas que no se contradicen unas a otras, lo que equivale a poseen un grado determinado de verdad.

452. Parte II. Dios CONOCE LOS POSIBLES EN SU PROPIA ESENCIA DIVINA, COMO EN SU MEDIO «IN QUO». Dios conoce, de forma comprensiva, su esencia y su omnipotencia; *es así que* no puede conocer, de forma comprensiva, su esencia y omnipotencia divinas a menos que, por el mismo acto de conocimiento, conozca los términos extrínsecos que tienen su fundamento en la esencia, y que pueden ser producidos por la omnipotencia divina, debido a la conexión necesaria que los posibles tienen con la esencia y la omnipotencia divinas; *luego* Dios, al conocer de forma comprensiva su esencia y su omnipotencia, conoce por el mismo acto de conocimiento los posibles, debido a la conexión que éstos tienen con la esencia y la omnipotencia divinas: y esto es precisamente conocer los posibles en la esencia y en la omnipotencia divinas como en su medio *in quo*.

453. Parte III. Dios CONOCE LOS POSIBLES TAMBIÉN EN SÍ MISMOS, Si BIEN EN FORMA TERMINATIVA, NO CAUSAL. Dios conoce los posibles en sí mismos, si por una parte, los posibles poseen un grado determinado de verdad en sí mismos, y no sólo en la esencia divina, y por otra parte, si este conocimiento de los posibles en sí mismos no supone ninguna imperfección; *es así que*, en verdad, los posibles poseen un grado determinado de verdad en sí mismos, y el conocimiento que de ellos se puede tener no supone imperfección, *luego* Dios conoce de hecho los posibles en sí mismos.

La mayor es evidente, pues Dios ha de conocer todo aquello que es verdadero y de cualquier modo que no suponga imperfección.

La menor: a) Resulta evidente que los posibles posean un grado determinado de verdad; pues tal grado de verdad de dichos posibles consiste en el hecho de que determinadas notas no impliquen contradicción alguna entre sí, y esto ciertamente lo tienen los posibles: de otro modo no serían tales posibles. b) Es evidente aunque posiblemente, y no sólo dentro de la esencia divina; puesto que, si la verdad de los posibles hubiera de hallarse formalmente dentro de la esencia divina, habríamos de concluir diciendo que la esencia divina era formalmente un león posible, un perro posible, y cualquier cosa que pudiera producirse, como comer hierba, perecer, etc., todo lo cual es completamente absurdo y ridículo. c) Es evidente, por último, que no se siga ninguna imperfección del conocimiento de las cosas en sí mismas. La imperfección podría proceder únicamente de que el conocimiento de los posibles se tuviera sin que previamente se conociese la esencia divina; en tal caso, el conocimiento divino quedaría especificado por aquellos. O bien porque, de cualquier modo que fuere, los posibles determinasen el conocimiento divino. Ahora bien, tales imperfecciones no tienen lugar, aunque Dios conozca los posibles en sí mismos, y ello porque no conoce los posibles más que previamente conocida la esencia divina. Ahora bien, semejante acto es de tal categoría e infinitud en la línea cognoscitiva, que puede conocer todas las demás cosas que son verdaderas, por la propia determinación intrínseca del acto en sí mismo, y no por la determinación que pudieran producir los objetos.

454. *N.B.* Este conocimiento de las cosas en sí mismas, supuesto de antemano el conocimiento de la esencia divina, recibe por algunos la denominación de conocimiento de las cosas en la esencia divina y, por tanto, con diverso vocabulario vienen a coincidir con nuestra opinión. Sin embargo hemos de reconocer que tal denominación es menos correcta, puesto que el conocimiento de las cosas en algún medio se entiende por todos comúnmente como el conocimiento de la cosa en aquel mismo acto en que se conoce el medio, debido a la conexión necesaria de la cosa con el medio citado.

455. Objeciones. 1. Dios no conoce los posibles, puesto que lo que no es, no puede conocerse; *es así que* los posibles no son, *luego* no se conocen.

Distingo la mayor: lo que no es de ninguna manera, *concedo*; lo que no es en acto, pero en posibilidad o en potencia, *niego y contradistingo la menor:* no son en acto, *concedo*; no son en posibilidad o en potencia, *niego*.

2. Los posibles no existen en la esencia divina; *luego* no pueden ser conocidos en ella.

Distingo el antecedente: No existen formalmente ni de ninguna otra manera, *niego*; no existen formalmente, pero sí de manera sobreeminente (en el sentido de que, una vez

supuesta la omniperfección de Dios, se sigue que Dios es comunicativo, de determinados modos, «ad extra»), *concedo*; y *contradistingo el consecuente*: si no existiesen de ninguna manera, *niego*. Que existan en Dios de manera sobreeminente no quiere decir que estén en Dios como si estuviesen pintados, ni tampoco que Dios sea como la materia y como las perfecciones formales de los posibles, de cuya armónica combinación resulten dichos posibles; sino que quiere decir que, una vez supuesta la sobreeminencia de la perfección divina, tal perfección divina es comunicativa «ad extra», de modos determinados, los cuales son términos extrínsecos de la imitabilidad divina.

3. Todo objeto que se conoce directa e inmediatamente especifica y determina el conocimiento; es *así que*, conforme a la teoría expuesta, los posibles son conocidos por Dios directa e inmediatamente, *luego* especifican y determinan el conocimiento divino.

Distingo la mayor: si se conocen directa e inmediatamente, de tal suerte que su conocimiento no presuponga, como esencialmente conocida, la esencia divina, *concedo*; pero si se presupone como esencialmente conocida la esencia divina, *niego*; puesto que el acto ya se halla especificado por la esencia divina como por su objeto primario y cuasi formal. (Más sobre el particular puede verse en OM, n.780-782).

ARTICULO V

LA CIENCIA MEDIA

Tesis 38. Dios conoce desde toda la eternidad y de modo infalible todas las cosas futuras bajo condición de que son libres; y ello con independendencia de cualquier decreto absoluto. Y así, las conoce inmediatamente en sí mismas. Por tanto, es preciso admitir la ciencia media.

457. Nociones. CIENCIA MEDIA es el conocimiento cierto e infalible de los actos libres o contingentes, futuros bajo condición, con independendencia de cualquier decreto absoluto.

Decimos conocimiento CIERTO para indicar la firmeza del asentimiento divino, y quede así excluido cualquier conocimiento meramente conjetural de los futuros libres condicionados. E INFALIBLE, significando así que esta ciencia no puede ser falsa. Decimos también de LOS ACTOS LIBRES O CONTINGENTES, FUTUROS BAJO CONDICIÓN, con el fin de indicar el objeto de esta ciencia: pues se trata de aquellos actos libres que serían realizados por parte de la criatura libre en determinadas circunstancias, pero de tal forma que la criatura, con toda verdad, hubiese podido, entonces mismo, hacer una cosa opuesta o simplemente diversa. Tales actos contingentes futuros bajo condición (o condicionados) se llaman también *futuribles*, existiendo una gran diferencia entre ellos y los posibles. En efecto, los posibles, en tales circunstancias, son varios, mientras que aquello que de hecho, habría de ser, es una sola cosa (o acto), debido a la determinación que, estableciese la criatura. Los futuribles se diferencian asimismo de los actos, condicionados necesarios, que pertenecen a la ciencia de simple inteligencia, como sería lo siguiente: si aplicamos fuego a una porción de estopa seca, la quemará.

458. La llamada ciencia media suele expresarse mediante *proposiciones condicionales*, p. ej.: «Si Pedro se viese colocado en tales circunstancias, y se le ofreciese el concurso para todo lo que él puede hacer, entonces 61 haría, de hecho, tal acto determinado, p. ej., se

convertiría». En estas proposiciones hemos de distinguir *la condición, lo condicionado y el nexo*.

Las condiciones son circunstancias en las cuales la voluntad nevaría a cabo tal acto. Puede ser de tres clases: unas son extrínsecas al sujeto, como el tiempo, el lugar, el estado o la situación económica, social, religiosa, moral. Otras circunstancias consisten en auxilios interiores de carácter sobrenatural o meramente natural, como son unos pensamientos especiales o unos especiales movimientos de la voluntad. Por último, otra circunstancia de capital importancia es el ofrecimiento del concurso divino por medio de un decreto general e indiferente en relación con todo aquello que la criatura puede hacer en las circunstancias dadas. Por lo cual, la proposición condicional no enuncia que es lo que la criatura hacía sola, sino lo que haría contando con el concurso de Dios, si es que Dios decretase concurrir con ella para todo aquello que, de conformidad con su propia índole o constitución, ella misma puede hacer entonces.

Lo condicionado es el acto contingente o libre de la voluntad, que la criatura realizaría bajo las condiciones dadas, pero de tal suerte que hubiera podido de la misma manera hacer una cosa opuesta o sencillamente hacer otra cosa.

El nexo es el vínculo entre la condición y lo condicionado. Por razón de este vínculo las proposiciones condicionales pueden ser de tres clases: *condicionales en sentido estricto, condicionales en sentido lato y condicionales aparentes*. Condicionales en sentido en las cuales el nexo es necesario con necesidad metafísica o física, como p. ej.: «sí corre, se mueve», o «si aplicamos fuego a una porción de estopa seca, la quemará». Condicionales en sentido *lato* son aquellas en las cuales la condición contiene verdaderos estímulos para el acto o, por lo menos, algún principio del acto, y el nexo es tan solo de hecho, de forma que el acto habría podido ser otro, en razón de la libertad del operante. Condicionales *aparentes* son aquellas en que la condición no ejerce influjo alguno de estímulo o de, cooperación en el condicionado, p. ej.: «si tú cantas en este lugar, Pedro duerme». Estas proposiciones, si las consideramos como condicionales, siempre son falsas, puesto que indican algún nexo o influjo de la condición en el condicionado: lo cual, en realidad, no existe. Pero si dichas proposiciones se toman en sentido copulativo, en tal caso son verdaderas: pues puede ser verdadero que «tú cantas en este lugar» y que «Pedro duerme», aunque no exista ningún nexo entre ambas.

Nosotros siempre hablamos de proposiciones *en sentido lato*, en las cuales la condición puede tener algún influjo en el condicionado, pero de tal modo que dicho condicionado hubiera podido ser otro distinto bajo las mismas condiciones o circunstancias.

459. CON INDEPENDENCIA DE CUALQUIER DECRETO ABSOLUTO, es decir, de todo decreto que, por su propia fuerza, determine la voluntad a una cosa fija. Sin embargo, presuponemos que se da un decreto indiferente, a la vez que hipotético, de concurrir a todo aquello que puede hacer la criatura, p. ej., si Dios *diera un decreto indiferente de concurrir a todo aquello que puede hacer la criatura*, ésta llevaría a cabo tal acción.

Tales futuros son conocidos por dios INMEDIATAMENTE EN SI MISMO, porque lo son, no en virtud de alguna conexión más o menos necesaria con otro objeto conocido con anterioridad, sino sólo por la excelencia del acto divino, que ya se halla especificado por medio de la esencia divina como por su objeto cuasi formal. Por su parte, el conocimiento

inmediato de tales cosas en sí mismas puede ser causal y puramente terminativo. *Causal*, si el objeto es causa del acto, por el hecho de que no se presuponga objeto alguno conocido con anterioridad. *Puramente terminativo*, si el objeto no es causa del acto, puesto que ya se presupone conocida la esencia divina, sino que es un puro término. Afirmamos que los futuribles son conocidos por Dios en sí mismos, de forma puramente terminativa, no causal.

Hay que notar que la ciencia media aún permanecería a salvo, por más que se dijera que los futuribles se conocen, no en los decretos absolutos, sino *en la esencia*, con tal que pudiera explicarse y quedar a salvo tanto la libertad creada como la certeza de la ciencia divina; pero comoquiera que no vemos que estos dos puntos se puedan salvar, si los futuribles son conocidos en algún medio, por eso decimos que son conocidos en sí mismos.

460. Estado de la cuestión. Preguntamos, pues, si hay que admitir en Dios un conocimiento cierto e infalible de los futuribles, y ello independientemente de cualquier decreto absoluto y de cualquier medio; consiguientemente, preguntamos si hay que admitir la llamada ciencia media.

461. Opiniones. *La primera opinión* niega rotundamente la ciencia media. De entre los que la niegan, unos dicen que Dios no conoce con certeza los futuribles libres condicionados, sino de forma tan sólo conjetural. Así H.VIVES, O.P., LEDESMA, O.P., JANSSENS, al hablar de aquellos futuribles que nunca habrán de venir a la existencia; BANDERA, O.P. Otros, en cambio, dicen que Dios conoce con toda certeza los futuribles libres condicionados, pero sólo en los decretos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados. Es decir, respecto a todos los futuribles Dios tiene decretos absolutos y predeterminantes, por medio de los cuales El habría de determinar la criatura a tal acción, si la colocase en tales circunstancias o en tales otras; sin embargo, mediante este decreto todavía no ha establecido poner a la criatura, de hecho, en tales circunstancias.

La segunda opinión defiende la ciencia media o el conocimiento cierto de los futuribles libres condicionados, y ello con plena independencia de cualquier decreto absoluto: con todo, esta opinión dice que los futuros libres condicionados son conocidos *en la esencia divina*.

Pero al pasar a explicar de qué manera la esencia divina es el medio objetivo en que Dios conoce, de modo infalible, estos futuribles, surge una amplia discrepancia y se proponen multitud de explicaciones. *La primera de todas* enseña que la esencia divina es el medio, considerada de modo absoluto. *La segunda* dice que la esencia es el medio, supuesta siempre la verdad del futuro en cuestión. *La tercera* dice que es la esencia divina, en cuanto que el concurso ha sido conferido activamente; así PESCH y HONTHEIM. *La quinta* dice que es la esencia divina, en cuanto que en ella Dios comprende la voluntad creada, con todas las circunstancias que la rodean. *La sexta* dice que es la esencia divina, en cuanto que en ella Dios tiene un conocimiento supercompreensivo de la voluntad creada y de todas sus circunstancias. Es decir, Dios, al ver su propia esencia, conoce en ella la voluntad creada, las circunstancias en que ésta puede encontrarse, y todo aquello que llevaría a cabo con entera libertad, en tales circunstancias, la criatura, no por la conexión de los actos libres con la voluntad y las circunstancias, sino por la supereminencia del actd cognoscitivo divino, el cual por sí mismo se halla determinado a conocer todo cuanto puede ser! conocido, una vez que dicho acto está especificado por la esencia divina conocida de antemano, como por su objeto primario. Así MOLINA. *La séptima explicación* dice que los futuribles se conocen en la esencia divina sola; sin embargo, el modo cómo la esencia divina pueda ser el medio de

conocerlos, es algo que permanece oculto e inasequible para nosotros. Así PERRONE, KLEUTGEN, DE REGNON, DE BACKER, ABAD SAIZ, MARAWSKI, LENNERz, ARNOU.

462. *Nuestra opinión* defiende la ciencia media, es decir, el conocimiento cierto e infalible de los futuros condicionados libres, con independencia de cualquier decreto absoluto, así como de cualquier medio conocido objetivamente; por lo cual son conocidos *en sí mismos*. No obstante, este conocimiento alcanza los futuribles en sí mismos, *no de modo causal*, puesto que los objetos no son nunca causa del conocimiento divino, sino sólo *de modo terminativo*, ya que los objetos son mero término del acto cognoscitivo divino, toda vez que éste ya se halla especificado por la esencia divina previamente conocida, pero por el carácter supereminente que dicho acto tiene, ya se encuentra determinado por sí mismo a conocer todo cuanto puede ser conocido, y aquí entran los futuribles. Esta es la opinión de Suárez y de otros muchos.

463. Prueba de la tesis. Parte I. Dios CONOCE DE MODO CIERTO E INFALIBLE, DESDE TODA LA ETERNIDAD, LOS FUTUROS CONDICIONADOS LIBRES.

Prueba 1. (A partir de la perfección de la ciencia divina). Dios no puede tener ignorancia, duda o mera probabilidad de cosa alguna de la cual pueda interrogarse; *es así que*, si Dios no conociese los futuros condicionados libres con la debida certeza, vendría a tener ignorancia o mera probabilidad de alguna cosa sobre la cual podría interrogarse; *luego* Dios ha de conocer, de modo cierto e infalible, los futuros condicionados libres; y así, p. ej., si alguien preguntase a Dios qué es lo que harían los habitantes de Tiro y de Sidón si entre ellos se hubieran realizado los mismos milagros que en Cafarnaúm, Dios sabe con toda certeza -el testimonio lo tenemos en el Evangelio- qué es lo que harían.

Cabe objetar. Dios conoce todo esto, pero lo conoce en sus decretos predeterminantes. *Respuesta:* *pase*, por ahora, ya que no estamos tratando acerca del medio en el que todo ello es conocido, sino del mero hecho del conocimiento, ya sea con medio, ya sea sin él.

464. Prueba 2. (A partir de la verdad de los futuribles). Dios conoce con certeza todo aquello que tiene una verdad determinada; *es así que* las proposiciones que incluyen algún futurible tienen una verdad determinada, *luego* Dios conoce, de modo cierto e infalible, estas proposiciones y, por tanto, los mismos futuribles incluidos en ellas.

La mayor: si Dios no conociese de modo cierto e infalible cualquier verdad determinada, no sería infinito en su conocimiento.

La menor: a) De cualquier futurible determinado, p. ej., de Pedro, puesto en tales circunstancias, pueden enunciarse dos proposiciones contradictorias: que se convierta o que no se convierta. Ahora bien, tan imposible es que las dos proposiciones sean verdaderas como que las dos sean falsas, sino que es necesario que una sea verdadera y falsa la otra; *es así que* esto equivale a que una proposición tenga una verdad determinada (de que carece la otra), es decir, que sea necesariamente verdadera; *luego* las proposiciones que incluyen algún futuro condicionado libre tienen una verdad determinada.

b) La misma *menor* puede probarse también de esta otra manera. Aquí y ahora es verdad que Pedro, puesto en tales circunstancias, negó a Cristo con entera libertad; *luego si* desde toda la eternidad estuviese enunciada la proposición: «si Pedro fuese puesto en tales

circunstancias, negaría a Cristo», habría sido verdadera; es *así que* esto significa que la proposición tiene una verdad determinada, *luego* las proposiciones que contienen algún futuro poseen una verdad determinada.

465. Parte II. Dios CONOCE LOS FUTURIBLES CON INDEPENDENCIA DE CUALQUIER DECRETO ABSOLUTO.

Prueba 1. (Porque tales decretos destruirían la libertad). Los decretos divinos -que son eficaces por su propia naturaleza- son algo antecedente, que no depende para nada del ejercicio de la libertad, y que provoca inevitablemente el acto de la voluntad; es *así que* un antecedente que no depende del ejercicio de la libertad y que provoca inevitablemente el acto, destruye la libertad; *luego* tales decretos, eficaces por su propia naturaleza, destruyen la libertad.

La mayor es evidente. Declaración de *la menor*: la voluntad no tiene, en tal caso, dominio ni sobre el mismo antecedente, puesto que es independiente del ejercicio de la libertad; ni sobre el acto, ya que, supuesto el antecedente, el acto no puede ser impedido por la voluntad (n.594).

Prueba 2 (Porque tales decretos convertirían a Dios en autor y cómplice del pecado). Esto se prueba más adelante, en la materia acerca de la predeterminación física (n.597).

466. Parte III. Dios CONOCE LOS FUTURIBLES EN SI MISMOS.

Prueba 1. (Que generalmente suele aducirse). Dios conoce los futuribles; es *así que* no los conoce en ningún medio objetivo, *luego* ha de conocerlos en sí mismos.

La mayor consta ya por la primera parte. *La menor*: Si, pues, los conociera en algún medio, o tal medio tendría conexión, de por sí e infalible, con el acto a realizar o no; si no tiene conexión inevitable, entonces no constituye un medio apropiado, toda vez que, aún después de conocido, el acto puede ser puesto o no. Pero, si tiene una conexión verdaderamente necesaria, entonces queda anulada la libertad en acto primero próximo; puesto que el medio será un antecedente que no depende para nada de la libertad (no la tiene en cuenta), y que provoca necesariamente el acto; entonces un antecedente de una índole tal suprime la libertad en acto primero próximo.

467- Prueba 2. (Por exclusión de cada uno de los medios que se han ido inventando). Los medios ideales hasta el presente, son los siguientes: la misma esencia divina considerada en forma absoluta, o supuesta la verdad de los futuribles, o tal como es imitable «ad extra», o según que el concurso es conferido en forma condicionada; o la comprensión de la voluntad y de las circunstancias, o la comprensión supereminente de todas estas realidades; es *así que* ninguno de los medios propuestos se muestra apropiado, *luego* los futuribles no son conocidos por Dios en ningún medio.

La mayor nos consta ya. Declaración de *la menor*: el medio no puede ser esencia considerada absolutamente: puesto que ella no se puede decir que esté más conectada con este acto que con otro: y, en caso de estarlo, queda suprimida la libertad.

Tampoco puede ser medio la esencia, *supuesta la verdad del futuro*: pues la hipótesis de

que los futuribles son verdaderos, no pone nada dentro de la esencia divina, cuyo conocimiento pueda conducir al conocimiento del futuro; de lo contrario se cambiaría, lo cual es absurdo.

Ni puede ser medio la esencia divina, en cuanto que es *imitable «ad extra»*; pues la esencia divina lo mismo es imitable por este futuro que por aquél; luego su conocimiento no conduce, de forma determinada, al conocimiento de este futuro más bien que al de otro cualquiera.

468. *Cabe objetar:* sólo la esencia divina puede ser fundamento de toda la realidad; es así que el que tal hecho libre sea un futuro condicionado en lugar de cualquier otro, ha de fundarse en la esencia divina.

Respuesta: Distingo la mayor. es fundamento de toda la realidad, como es posible, *concedo*; como futura o futuro, *niego*; pues el fundamento de la existencia es únicamente la libre voluntad de Dios, en aquellas cosas que El solo lleva a cabo; ahora bien, el fundamento de las existencias que dependen de las causas segundas, es tanto Dios como la criatura que obra libremente; pero no ya Dios solo.

Tampoco puede ser *medio «in quo»* el concurso conferido en forma condicionada; pues un concurso conferido de esta manera (y no meramente ofrecido), es la acción misma de la criatura; *luego* decir que Dios conoce los futuros en el concurso conferido por El en forma condicionada, equivale a decir que Dios conoce la acción de la criatura en sí misma, y no en algún medio.

Tampoco es medio «in quo» la *compreensión de la voluntad creada con todas sus circunstancias*: pues la voluntad creada, aún puestas dichas circunstancias, es completamente indiferente para que de ello se siga tal acto, o un acto de signo opuesto, o simplemente diverso; *luego* la consideración de todas estas cosas no puede ser medio que conduzca al conocimiento de un futuro determinado, y no de cualquier otro.

Tampoco es medio la *supercompreensión que Dios puede tener de la voluntad del hombre y de sus circunstancias*. Pues gracias a tal supercompreensión Dios conoce el futuro, no por la conexión que guarda este futuro con la esencia divina o con la esencia creada o con las circunstancias, conforme a la explicación del P.Molina, autor de esta opinión, sino solamente por la eminencia que posee el acto infinito, que de por sí se halla determinado a conocer todo cuanto es verdadero; es así que esto no es conocer las cosas en ningún medio, sino en sí mismas; luego decir que Dios conoce los futuros en la supercompreensión que de ellos tiene, equivale a decir que no son conocidos en ningún medio, sino en sí mismos.

469. Parte IV. POR TANTO, HAY QUE ADMITIR LA CIENCIA MEDIA.

Prueba 1. (Es un mero corolario de lo precedente). Pues es evidente que existe la ciencia media, si se da un conocimiento cierto e infalible de los futuros condicionados libres, con independencia de cualquier decreto absoluto y, asimismo, de cualquier medio «in quo»; es así que Dios conoce los futuros condicionados libres, con independencia de cualquier decreto absoluto y de cualquier otro medio «in quo», *luego* Dios tiene ciencia media.

470. *Prueba 2. (A partir de la certeza de la providencia).* Si no se admite la ciencia media o

conocimiento de los futuribles con independencia de cualquier decreto absoluto, entonces Dios no puede conocer con certeza lo que se ha de seguir de sus propios decretos, a menos que anule la libertad; *es así que* ambas cosas son absurdas, *luego* hay que admitir la ciencia media.

La mayor: pues, una de dos: o Dios dará unos decretos indiferentes de forma que, una vez puestos, todavía la criatura pueda omitir el acto, o Dios dará unos decretos absolutos o eficaces por su propia naturaleza; en el primer caso no podrá saber con certeza qué es lo que se va a seguir de sus decretos, toda vez que éstos son indiferentes para una cosa u otra. En el segundo caso, quedará anulada la libertad en acto primero, ya que tales decretos son algo antecedente, que no depende para nada de la voluntad y que, por otra parte, provoca inevitablemente el acto.

471. Escolios. 1. Esta ciencia media no tiene para Dios un carácter libre, sino necesario, no con necesidad simple y absoluta, sino únicamente en la hipótesis de que se dé la verdad del futurible en cuestión, la cual verdad depende de la determinación de la voluntad libre, con la colaboración también de Dios, según se explicará más adelante.

2. No se supone que la criatura pueda hacer nada *sin ningún* decreto divino, pues en el antecedente se pone el decreto de Dios general, indiferente e hipotético de concurrir a todo aquello que la criatura pueda hacer; lo único que se excluye es el decreto absoluto.

472. 3. *Por qué esta ciencia se llama media.* La primera razón es porque los estudiosos la vienen designando de hecho con este nombre, ya sean adversarios de nuestra tesis, ya sean defensores. La segunda razón es porque existen muchas divisiones de la ciencia divina que constan de dos miembros, y así, de alguna manera, viene a ocupar entre ellas un lugar intermedio.

Así, cuando la ciencia divina se divide en ciencia de *simple inteligencia-* y *ciencia de visión*, la ciencia media no es ciencia de simple inteligencia, puesto que no versa acerca de cosas absolutamente necesarias, como aquélla; ni tampoco es ciencia de visión, ya que no versa sobre cosas que existen en alguna diferencia de tiempo; es, por tanto, media entre las dos.

La ciencia divina se divide también en *necesaria y libre*. Según esto, la ciencia media no es absolutamente necesaria, porque viene determinada, de modo puramente contingente, por la libertad creada; ni tampoco es ciencia libre, puesto que no depende de ningún decreto actual de Dios, como aquélla; luego es media también bajo este respecto.

Por último, la ciencia divina se divide en *ciencia de las cosas existentes y de las no existentes*; y la ciencia media no es propiamente ni de las cosas que existen en alguna diferencia de tiempo, ni tampoco es ciencia de las cosas que no existen sin más, puesto que versa acerca de cosas que, de hecho, existirían en determinadas circunstancias.

473. 4. *La ciencia media refleja.* La ciencia media refleja es aquella mediante la cual, Dios, con independencia de los decretos absolutos y presentes, conoce lo que El mismo ha de hacer en determinadas circunstancias que dependen únicamente de El, o también de la libertad creada; p. ej., en el supuesto de que crease otro mundo, conoce mediante esta ciencia si crearía en él a los hombres y les enviaría a Cristo; o, en el supuesto de que Judas se hubiese convertido, qué es lo que él habría hecho, si le habría dado gracias eficaces

hasta la muerte o no. La respuesta es afirmativa, pues es evidente que Dios no sólo tiene ciencia media directa de los actos libres de las criaturas, sino también de sus propios decretos libres, ya que también las proposiciones de futuro condicionado propias de su voluntad, tienen evidentemente una verdad determinada.

474. Objeciones. 1. (*Contra la verdad determinada del futuro y del futurible*). Los futuros y los futuribles ahora son solamente en sus causas y no en sí mismos; es así que en sus causas no tienen determinación alguna, luego los futuros y los futuribles no tienen una verdad determinada.

Niego la mayor. Tienen una verdad determinada en cuanto que son en sí mismos, no en cuanto que son en sus causas; pues los actos libres futuros y futuribles se consideran como procedentes libremente de sus causas, no como determinados en dichas causas.

2. Si los futuros y los futuribles tienen una verdad determinada desde toda la eternidad, ya no pueden ser de otra manera; es así que aquello que no puede ser de otra manera ya no es libre, luego si los futuros y los futuribles tuviesen una verdad determinada, ya no serían libres.

Distingo la mayor: ya no pueden ser de otra manera, con impotencia antecedente, fundada en sus causas o requisitos previos, *niego*; con impotencia consecuente, fundada en la hipótesis del acto ya puesto y en el principio de contradicción, conforme al cual aquello que es libremente, mientras se mantiene en el ser, es imposible que no sea libremente, *concedo*; y *contradistingo la menor*.

475. 3. La naturaleza de las proposiciones contradictorias no determina si la proposición afirmativa o la negativa futura es la verdadera; luego de la propia naturaleza de las proposiciones contradictorias no se prueba bien una verdad determinada relativa a las proposiciones de futuro, absoluto o condicionado.

Concedo el antecedente y niego el consecuente. Es cierto que la naturaleza de las proposiciones contradictorias no determina qué proposición futura es la verdadera, pues esto es únicamente la voluntad la que viene a determinarlo; pero la naturaleza de las proposiciones contradictorias muestra que una de las proposiciones determinadas es verdadera, de donde se sigue que la conozca el entendimiento infinito, aunque nosotros no la conozcamos.

4. (*No son cosas conocibles en sí mismas*). Los futuribles no tienen ser; es así que lo que no tiene ser no puede ser conocido, luego los futuribles no pueden ser conocidos.

Distingo la mayor: no tienen ser actual, *concedo*; no tienen ser futurible, *niego*; y *contradistingo la menor:* si no tuvieran ser, ni siquiera futurible, *concedo*; pero si tienen algún ser, por lo menos futurible, *niego*.

5. (*No se conocen en sí mismos*). La ciencia se especifica por su objeto inmediato y directo; es así que el futurible -según la tesis- es objeto inmediato y directo de la ciencia divina, luego la ciencia divina se especifica por el futurible, que es algo que existe fuera de Dios.

Distingo la mayor: sí, además, es primario, y no se supone que se conozca algo antes del

citado objeto inmediato, *concedo*; si no es primario, sino que supone ya conocida la esencia divina, *niego*; y *contradistingo la menor*: y es, además, primario, *niego*; es secundario y presupone otro objeto previamente conocido, *concedo*.

476. 6. (Son conocibles en la esencia). Los futuribles son imitaciones de la esencia divina; es así que lo que es imitación de la esencia divina es conocido en ella, *luego* los futuribles son conocidos en la esencia divina.

Distingo la mayor: en cuanto a la posibilidad, *concedo*; en cuanto a la existencia futurible, *subdistingo*: son imitaciones contingentes, *concedo*; necesarias, *niego*; pues en lugar de este futurible podría existir el futurible opuesto. Y *contradistingo la menor*: lo que es imitación necesaria, *concedo*; lo que es sólo una imitación contingente, que depende también de la voluntad divina y de la voluntad libre creada, *niego*.

7. (Con dependencia de un decreto absoluto). Según la tesis, los futuribles son conocidos con independencia de los decretos divinos; es así que lo que se conoce con independencia de los decretos divinos es independiente de ellos, *luego* los futuribles son independientes de cualquier decreto divino.

Distingo la mayor: de los decretos absolutos, *concedo*; de los decretos que son indiferentes, *niego*; y *contradistingo la menor*: es independiente de los decretos absolutos, *concedo*; es independiente de los decretos indiferentes e hipotéticos, *niego*.

La verdad de un futurible no se conoce en ningún decreto ni absoluto ni hipotético; sin embargo, un futuro no puede serlo si no se presupone el decreto general, indiferente e hipotético de ofrecer el concurso a todo.

477. 8. (Contra la potencia de Dios). Por la ciencia media se disminuye la potencia divina y la libertad; es así que la doctrina que disminuye la potencia divina y la libertad no puede ser admitida, *luego* la ciencia media no puede ser admitida. *La mayor*: puesta la verdad de un futurible, p. ej., que Pedro hubiera de negar a Cristo en las circunstancias en que lo hizo, ya Dios no puede evitar tal negación, aunque quiera. Luego queda disminuida la potencia así como el dominio de Dios.

Niego la mayor. En cuanto a la prueba aducida, *concedo* el antecedente y *niego* el consecuente.

Dios, en efecto, puede evitar la negación citada, o bien no poniendo a Pedro en dichas circunstancias, o bien modificándolas un tanto; o también podría predeterminar a Pedro quitándole la libertad. Pero si no quiere hacer ninguna de estas cosas, entonces es contradictorio que Pedro -que ha de querer tal cosa y no la opuesta- quiera precisamente la opuesta; pero no existe potencia que se extienda a lo contradictorio; pero en ello no existe disminución alguna de potencia.

478. 9. En la hipótesis de la ciencia media, la criatura lleva a cabo algo sin Dios y, por tanto, Dios depende de la criatura; es así que esto es absurdo, *luego* la ciencia media es igualmente absurda. *La mayor*: pues la hipótesis que se hace en la ciencia media es la siguiente: ofrezco mi concurso a todo aquello que entonces quiera la criatura; *luego* primero es la criatura que quiera algo, y luego que Dios venga con su concurso a satisfacer la

exigencia de la criatura.

Niego la mayor. En cuanto a la prueba aducida, niego que esta sea la formulación correcta del objeto de la ciencia media, sino que más bien es la siguiente: me ofrezco a concurrir con aquella criatura a todo lo que entonces puede hacer. La determinación del concurso se lleva a cabo por parte de la criatura sola, pero ello es debido a que de ella sola procede la denominación de vitalidad y de libertad, y no de Dios, quien, en el signo anterior a la acción de la criatura, mediante su decreto ya está ligado a prestar su concurso conforme a la índole de la criatura que ha de recibirlo (n.619).

479. 10. *(El objeto de la ciencia media es absurdo).* En el objeto de la ciencia media Dios presta su concurso de manera inconsciente. Pues la ciencia media presupone la verdad del futurible; *es así que* en el futurible se tiene una acción de la criatura y, consiguientemente, el concurso divino que ya se da en acto, *luego* antes que Dios conozca la verdad de una proposición condicional, ya ha sido dado el concurso y, por tanto, esto se hizo inconscientemente.

Niego el aserto. En cuanto a la prueba aducida, concedo la mayor y distingo la menor- se supone el concurso que ya ha sido dado en acto, *niego*; dado bajo condición, *subdistingo*: que se ha dado con plenitud de conciencia, *concedo*; que se ha dado inconscientemente, *niego*; *y distingo igualmente el consecuente.*

La hipótesis que se establece es la siguiente: que si Dios aplica conscientemente su omnipotencia para prestar su concurso conforme a la índole propia de la criatura, entonces, tanto la criatura como el mismo Dios harán el acto en cuestión con plenitud de conciencia, y además, precisamente debido a la determinación de la criatura, según el modo explicado (n.619).

11. En el objeto de la ciencia media se da el decreto de concurrir a todo, sin conocimiento previo de qué es lo que vaya a hacer la criatura; *es así que* tal decreto es imprudente, *luego* en el objeto de la ciencia media se da un decreto imprudente. *La mayor* es evidente, comoquiera que la ciencia media se da después de la verdad del futurible, no antes; luego la verdad del futurible carece de todo conocimiento previo. *La menor* es clara, porque dar un decreto sin previo conocimiento de lo que se pueda seguir de él constituye una gran imprudencia.

Distingo la mayor: se da de modo hipotético, *concedo*; se da ya en acto, *niego*; *y contradistingo la menor:* *si* este decreto hubiese sido dado ya en acto, *concedo*; *si* sólo ha sido dado de modo hipotético, *niego*.

La prudencia y la imprudencia están sólo en hacer las cosas sin una norma previa razonable; ahora bien, en los meros posibles o en los futuribles, no cabe hablar de prudencia o imprudencia, ya, que no son cosas ya hechas, sino que pueden hacerse, o que se harían en tales o cuales circunstancias. Es, desde luego, una gran imprudencia el que alguien decida algo sin prever para nada las consecuencias de su decisión, pero de ninguna manera se podrá decir que es imprudente *la verdad* de que, si uno decide tal cosa, se siga tal otra, aún cuando nunca se piense para nada en tal verdad ni en sus consecuencias.

480. 12. Es evidente que la ciencia media presupone la verdad del futurible y, además, la

verdad del futurible presupone, a su vez, la ciencia media; *es así que* esto es una prioridad mutua (que equivale a un círculo vicioso) en la explicación que se da de la ciencia media y de su objeto y, por consiguiente, supone un defecto de razón suficiente por parte de uno y otro, *luego* la ciencia media carece de razón suficiente. *La mayor:* es evidente que la ciencia media supone la verdad del futurible, pues el futurible en cuestión puede conocerse en tanto en cuanto que es verdadero. El otro punto, de que la verdad del futurible presupone la ciencia media, se declara de la siguiente manera: puesto que en tal objeto se da la coincidencia no se debe a una determinación mutua; *es así que* tal coincidencia no se debe a una determinación mutua, *luego* se debe a la pura casualidad -que no se debe admitir o al previo conocimiento de lo que la criatura haría en tales circunstancias y, como consecuencia de este conocimiento previo, Dios presta su concurso con tanta oportunidad que viene a coincidir con la criatura.

Niego la mayor. En cuanto a la prueba aducida, *niego* que la verdad del futurible presuponga la ciencia media para explicar tal coincidencia. Precisamente esta coincidencia se explica porque Dios ha aplicado su omnipotencia con la criatura de manera hipotética al modo de una causa necesaria; y así, al obrar la criatura, Dios también obra, no antes ni después que la criatura, sino al mismo tiempo que ella, debido, sin embargo, a la determinación de la sola criatura, en conformidad con las explicaciones dadas (n.619).

13. *Instancia.* El decreto hipotético que se halla en un objeto futurible es el mismo que después será puesto en la realidad; *es así que* un decreto que se pone en la realidad no puede ponerse si no es con el previo conocimiento de la ciencia media, *luego* un decreto que se encuentra en estado futurible tiene que ir precedido por la ciencia media. *La menor:* de lo contrario sería sumamente imprudente.

Distingo la mayor: substancialmente, *concedo*; en cuanto a los requisitos previos, *niego*; y *concedida la menor, distingo igualmente el consecuente:* si debiera ser el mismo sólo substancialmente, *niego*; si debiera ser el mismo según los requisitos previos, *concedo*. En cuanto a la prueba aducida, *concedo* que un decreto que estuviera dado en la realidad sin previo conocimiento, sería sumamente imprudente, pero un decreto que se halla en estado futurible no puede ser prudente ni imprudente y, por ello, no se requiere previamente la ciencia media.

N.B. Toda esta solución sería bastante más sencilla si el objeto de la ciencia media se concibiera, no bajo la condición de la voluntad divina aplicada, sino bajo la hipótesis de las condiciones que son necesarias para que la criatura pueda actuar según la índole que le es propia, así: si la criatura tuviera todo aquello que necesita para obrar, haría esto o aquello; y es evidente por demás que tal objeto tendría sentido y tendría asimismo una verdad determinada y, por el contrario, no tendría ninguna de las complicaciones que se derivan de la voluntad divina aplicada, a modo de causa necesaria, tanto con conocimiento previo como sin él; se suprimirían de raíz las dificultades 7 - 11

ARTICULO VI

LA CIENCIA DE VISIÓN. EL CONOCIMIENTO QUE DIOS TIENE DE LOS FUTUROS ABSOLUTOS LIBRES

Tesis 39. Dios conoce desde toda la eternidad los futuros absolutos libres, sin perjuicio alguno para la libertad de la criatura.

482. Nociones. CIENCIA DE VISIÓN es aquella por la cual Dios tiene conocimiento de las cosas que existen en la eternidad o en alguna diferencia temporal. Y puede ser de las cosas increadas, como es su misma esencia y sus decretos realmente existentes; o de las cosas creadas, como son todas las cosas que existirán, de hecho, tanto en forma libre como necesaria, o que ya han ocurrido, y son los pretéritos.

FUTUROS son todas aquellas cosas que todavía no existen, pero que de hecho han de existir. Serán LIBRES si proceden de una causa libre, de suerte que hubieran podido no proceder, y si en lugar de estos actos hubieran podido ser puestos otros, o simplemente ser omitidos por completo.

SIN PERJUICIO DE LA LIBERTAD DE LA CRIATURA: puesto que, aunque tales hechos no tengan una necesidad consecuente, no tienen, en cambio, necesidad alguna antecedente o en sus causas. Pues la *necesidad antecedente* es la imposibilidad de omitir el acto que se sigue de algún antecedente que no depende la voluntad y produce un acto inevitable: esta necesidad antecedente se llama también absoluta, ya sea «in sensu diviso», es decir, procedente de la causa y de los requisitos previos, ya sea necesidad del consecuente.

Necesidad consecuente es la imposibilidad de omitir el acto procedente de la suposición de que el acto se pone. Así, es imposible que el Anticristo no ha de blasfemar, consecuentemente a la futura posición del acto, pero no antecedentemente, es decir, por parte de la causa y de los requisitos previos. Esta necesidad no suprime la libertad, antes al contrario, la consolida, en cuanto que hace que el acto que se pondrá libremente, no pueda por menos de ponerse libremente.

Concedemos que en los futuros absolutos libres se da una necesidad consecuente, pero no antecedente.

483. Estado de la cuestión. Preguntamos, pues, si Dios conoce, desde toda la eternidad e infaliblemente, los futuros contingentes absolutos, y ello sin perjuicio alguno para la libertad.

Opiniones. La primera sostiene, o que Dios no conoce los futuros libres, con el fin de poner en salvo la libertad, y así opinó CICERÓN; o que Dios los conoce ciertamente, pero que así se suprime la libertad. Tal es la opinión de WICLEFF.

Nuestra opinión, que es la de todos los escolásticos, dice, por una parte, que Dios conoce desde toda la eternidad los futuros absolutos, y por otra, que ello tiene lugar sin detrimento alguno para la libertad, toda vez que, supuesta la ciencia de que estamos tratando, se daría una necesidad consecuente pero no antecedente. Esta opinión la tenemos como cierta. Por lo demás, en teología es materia de fe.

484. Prueba de la tesis. Parte I. Dios CONOCE DESDE TODA LA ETERNIDAD LOS FUTUROS ABSOLUTOS LIBRES.

Prueba 1. (A partir de la infinitud de la ciencia divina). Pues Dios no puede tener ignorancia de cosa alguna en ninguna diferencia de tiempo; es *así que* si no conociera desde toda la eternidad los futuros absolutos libres, tendría ignorancia de alguna cosa en alguna diferencia de tiempo, *luego* los conoce desde toda la eternidad.

485. Prueba 2. (A partir de la verdad determinada de los futuros). Dios conoce desde toda la eternidad toda verdad determinada; es *así que* las proposiciones de futuro contingente tienen una verdad determinada, *luego* Dios conoce, desde toda la eternidad, la verdad de las proposiciones de futuro contingente y, consecuentemente, conoce desde toda la eternidad los futuros libres.

La mayor es clara como consecuencia de la infinitud de la ciencia divina.

La menor. pues a) sobre cualquier cosa particular designable pueden formularse dos proposiciones contradictorias de futuro, no sólo disyuntivo, sino categórico: Pedro pecará mañana, Pedro no pecará mañana; es *así que* es imposible que las dos proposiciones contradictorias sean al mismo tiempo verdaderas y falsas, *luego* necesariamente una de ellas es determinadamente verdadera, y la otra es por necesidad determinadamente falsa, y esto es tener una verdad determinada.

Y b) la misma menor se prueba de este modo: Ahora Pedro lleva a cabo libremente la acción A; *luego*, si desde toda la eternidad hubiera sido pronunciada la proposición, «Pedro en tales circunstancias hará libremente la acción A», tal proposición evidentemente hubiera sido verdadera y conforme con la realidad; es *así que* esto es equivalente a que una proposición posea una verdad determinada, *luego* las proposiciones de futuro contingente absoluto poseen una verdad determinada.

486. Parte II. Dios CONOCE DESDE TODA LA ETERNIDAD TODOS LOS FUTUROS ABSOLUTOS LIBRES SIN DETRIMENTO DE LA LIBERTAD.

En el ser libre la libertad no se destruye si no es por una necesidad antecedente, pero no por una necesidad consecuente; es *así que* la ciencia divina de los futuros no produce necesidad antecedente, sino únicamente consecuente, *luego* la ciencia divina de los futuros absolutos no suprime la libertad.

La mayor ya ha sido declarada anteriormente: una necesidad antecedente que procede de algún requisito previo a la acción, el cual sea independiente de la voluntad y produzca inevitablemente el acto, impide la libertad, ya que la voluntad no tiene dominio ni en el requisito previo ni tampoco en el acto que se sigue inevitablemente de él.

La menor: pues la ciencia divina de los futuros no supone una necesidad mayor que la que tiene, de hecho, cualquier cosa futura; es *así que* una cosa futura no tiene otra necesidad que no sea consecuente, en el sentido de que es imposible que un acto futuro libre no sea tal acto futuro libre, *luego* la ciencia divina no implica otra necesidad que la consecuente.

487. Escolio. Acerca del conocimiento de los futuros necesarios no es preciso hacer

consideraciones especiales. Pues, si Dios es infinitamente sabio, no puede ignorarlos, comoquiera que posean un grado determinado de verdad. Asimismo tales futuros necesarios los conoce en su esencia, o lo que es lo mismo, en sus propios decretos, puesto que no se sigue ningún inconveniente en contra de la libertad, ya que carecen de ella. También los conoce en sí mismos; pues, en la suposición de que conozca su propia esencia divina, éste acto de la ciencia divina va a terminar sencillamente en los futuros necesarios, debido a la excelencia que tiene el acto divino, que de por sí se halla determinado a conocer todo aquello que puede ser conocido, y no queda determinado por los mismos objetos (cf . n.453-4-54). Y lo que queda dicho de los futuros necesarios vale también de los pretéritos.

488. Objeciones. 1. (*Contra la verdad determinada de los futuros: véase la tesis anterior; n.474*).

2. (*La preciencia es contra la libertad*). Si de un antecedente se sigue por necesidad un consecuente, este consecuente ya no es libre; *es así que* del antecedente «Dios supo que Pedro iba a pecar», se sigue por necesidad que Pedro va a pecar (de lo contrario la ciencia de Dios fallaría, lo cual es contradictorio), *luego si* se da la preciencia o conocimiento previo de los futuros desaparece la libertad.

Distingo la mayor: si el antecedente no presupone la verdad del consecuente, *concedo*; *si* el antecedente presupone la verdad del consecuente, *niego*; *y contradistingo la menor: y este* consecuente presupone ya la verdad de] consecuente, *concedo*; no la presupone sino que la produce, *niego*. Dios, en efecto, sabía que Pedro iba a pecar, pero no lo sabía más que porque se presupone la verdad de aquel pecado, y no de otra manera.

489. 3. Aquello que ya es conocido por Dios tiene que ocurrir necesariamente (de lo contrario la ciencia de Dios falla, lo cual es contradictorio); *es así que*, conforme a la tesis, Dios conoce previamente desde toda la eternidad lo que Pedro va a hacer mañana, *luego* Pedro hará mañana tal acción necesariamente.

Distingo la mayor: con necesidad consecuente a la verdad de] futuro, *concedo*; *con* necesidad antecedente, *niego*. *Y concedida la menor, contradistingo el consecuente*.

4. La ciencia es causa necesaria y no libre de las cosas realizadas; *es así que* toda causa necesaria suprime la libertad, *luego* la ciencia de Dios suprime la libertad.

Distingo la mayor: la ciencia de visión, *niego*; *la* ciencia de simple inteligencia, *subdistingo: unidas* la voluntad de Dios y la de la criatura, *concedo*; *separadas* ambas, *niego*. *Y concedida la menor, contradistingo el consecuente: si* la ciencia de visión fuera causa de las cosas, *concedo*; *si lo es*, unidas la voluntad de Dios y la voluntad creada, *niego*.

La ciencia de visión presupone ya las cosas futuras, por lo tanto no puede ser causa de las mismas; la ciencia de simple inteligencia muestra las cosas que son factibles; ciertamente ella sola no es causa de las cosas, sino que han de entrar en juego la voluntad de Dios, que se acomoda a la índole propia de la criatura, y a la voluntad creada, que es libre (n.503).

5. Si la ciencia de Dios es necesaria, y de ella se sigue el acto futuro, suprime la libertad; *es así que* la ciencia de Dios es necesaria, y de ella se sigue necesariamente el acto futuro, *luego* la ciencia de Dios suprime la libertad.

Distingo la mayor: si es necesaria con necesidad absoluta y antecedente, sin presuponer para nada la verdad de] acto futuro, concedo; si es necesaria con necesidad hipotética y consecuente, presupuesta la verdad del acto futuro, niego. Y contradistingo la menor.

ARTICULO VII

EL MEDIO EN QUE DIOS CONOCE LOS FUTUROS ABSOLUTOS LIBRES

Tesis 40. Dios conoce los futuros absolutos libres en sí mismos, supuesto previamente el decreto de que la condición se verifique, y los conoce en el conjunto que forman, por una parte, la ciencia media y, por otra, el citado decreto de que la condición se verifique.

490. Nociones. CONOCER LAS COSAS EN ALGUNA OTRA COMO EN SU MEDIO es conocer aquello que recibe el nombre de medio y, en el mismo acto, conocer también algo que se halla en infalible conexión con lo primero. Conocer las cosas EN SI MISMAS es conocer algo sin que se presuponga para nada el conocimiento de otra cosa con la que la primera pudiere estar infaliblemente conectada.

Este conocimiento de las cosas en sí mismas puede ser a su vez *causal y puramente terminativo*. Es *causal* si la cosa conocida influye en la existencia y especificación del acto, dado que no se presupone ningún otro objeto conocido mediante dicho acto: así el sentido conoce las cosas sensibles. Es *puramente terminativo* si la cosa conocida no influye para nada en la existencia o especificación del acto, ya que se presupone ya otro objeto conocido mediante el acto en cuestión (n.443).

SUPUESTO PREVIAMENTE EL DECRETO DE QUE LA CONDICIÓN SE VERIFIQUE. Tal decreto es aquel mediante el cual Dios decide, en consecuencia con la ciencia media, verificar la condición; es decir, poner a la criatura en tales circunstancias y ofrecerle el concurso que necesita para todo. Este decreto no es medio de conocer los futuros, sino que es únicamente la causa que hace posible el que un futuro llegue a serlo; pues, sin él, nada sería futuro, ni Dios tampoco podría decirse que conociera algo como futuro.

EN EL CONJUNTO QUE FORMAN LA CIENCIA MEDIA Y EL MISMO DECRETO DE QUE LA CONDICIÓN SE VERIFIQUE. Pues, aunque Dios no conociera los futuros en sí mismos, sin embargo, aún los podría conocer, con tal que se diera por supuesto el decreto de que la condición se verifique, junto con la ciencia media.

491. Estado de la cuestión. Preguntamos pues, si Dios conoce los futuros absolutos libres como en dos fases: en una primera fase, en sí mismos, supuesto previamente y sólo el decreto de que la condición se verifique, aunque no existiera la ciencia media; y en una segunda fase, supuesto previamente el mencionado decreto de que la condición se verifique, así como la ciencia media, aún cuando ningún conocimiento se tuviera de la fase anterior.

492. Opiniones. La *primera opinión* sostiene que Dios conoce los futuros absolutos libres en su propia esencia divina, en cuanto que tiene ya los decretos absolutos y predeterminantes de poner los actos correspondientes. Estos decretos se llaman absolutos porque, en virtud de su propia naturaleza y «ab intrinseco» (desde dentro) establecen que la criatura ponga el

acto. Se dice que son también predeterminantes porque, mediante ellos, Dios decide aplicar la voluntad creada a un acto determinado; lo que logra mediante la llamada predeterminación física. Esta es la opinión de *los tomistas* en general. Opinión a la que se asemeja la de los *escotistas*, según la cual Dios conoce los futuros libres en los decretos condeterminantes, es decir, que deciden, en forma absoluta, no ya predeterminar a la criatura, sino concurrir a una acción determinada juntamente con ella, independientemente de la ciencia media.

La segunda opinión asegura que Dios conoce los futuros libres en su misma esencia divina, debido a la conexión infalible, no con los decretos absolutos, sino con la esencia. Lo que se intenta explicar de varias maneras.

La primera explicación dice que los futuros se conocen en la esencia, *absolutamente considerada*, en cuanto que es imitable «ad extra». *La segunda* dice que se conocen en la esencia, *consecuentemente a la verdad* del futuro absoluto. *La tercera* dice que se conocen en la esencia, en cuanto que existe el decreto absoluto de concurrir a una sola cosa, que es aquella que Dios había previsto ya, por su ciencia media, que la criatura iba a realizar. *La cuarta* dice que se conocen en la comprensión de la voluntad creada en la esencia divina en cuanto que el conocimiento de la esencia divina comprende la voluntad creada y todas las circunstancias que pueden rodearla. *La quinta* dice que se conocen en la esencia divina, en cuanto que el conocimiento de la esencia divina comprende, con infinitas creces (supercomprende) la voluntad creada y todas sus circunstancias: decimos que comprende de esta forma la voluntad creada, puesto que no conoce los futuros por la conexión que los mismos tienen con la esencia divina, o con la voluntad creada y sus circunstancias sino solamente por la perfección del acto con que comprende la esencia divina. Esta es la opinión del P.Molina. *La sexta* dice que se conocen en la presencia física que Dios tiene de los futuros en su eternidad (cf. n.390,3).

Nuestra opinión sostiene que Dios conoce los futuros absolutos libres, como en dos etapas: en la primera, los conoce en sí mismos, una vez presupuesto el decreto de que la condición se verifique, aunque no existiese para nada la ciencia media; en la segunda etapa, Dios los conoce en el conjunto formado por la ciencia media y el decreto de que la condición se verifique; conjunto que, sin embargo, no ha de ser considerado como medio «in quo», según se explicará más adelante. Así se expresan comúnmente los molinistas.

493. Prueba de la tesis. Parte 1. Dios CONOCE LOS FUTUROS ABSOLUTOS LIBRES EN SÍ MISMOS, SIN NINGÚN RECURSO AL MEDIO «IN QUO» EN SENTIDO ESTRICTO, UNA VEZ PRESUPUESTO EL DECRETO DE QUE LA CONDICIÓN SE VERIFIQUE.

Prueba 1. (A partir de la ausencia de todo medio). Dios conoce cualquier verdad determinada precisamente de la manera en que es verdadera; es así que los futuros absolutos libres poseen una verdad determinada (n.485), que además se da sin ninguna conexión que sea intrínseca e inevitable con ningún antecedente (n.465), luego Dios conoce los futuros absolutos libres con independencia de cualquier conexión antecedente; es decir, los conoce en sí mismos. En este razonamiento, todos los extremos están claros por las nociones que ya han sido expuestas.

494. Prueba 2. (Excluyendo uno tras otro todos los medios hasta ahora propuestos). Pues si Dios conociera los futuros en algún medio, éste tendría que ser alguno de los reseñados en la exposición que se ha hecho de cada una de las opiniones; es así que ninguno de tales

medios se muestra apropiado, *luego* Dios no conoce los futuros en ningún medio, sino solamente en sí mismos, presupuesto el decreto de que la condición se verifique.

La mayor es clara. Prueba de *la menor* por partes: a) Dios no conoce los futuros en los decretos absolutos y predeterminados, como se ha demostrado anteriormente (n. 465).

b) Tampoco constituye un medio la esencia divina, considerada absolutamente, ni en cuanto que es imitable «ad extra»; ni lo es la esencia divina, consecuentemente a la verdad que el futuro posee, como ya se ha explicado (n.461,467,468).

e)... Ni es un medio apropiado la esencia divina, en cuanto que existe un decreto absoluto de concurrir solamente a aquello que, a través de la ciencia media, Dios había previsto que la criatura iba a realizar; puesto que un tal decreto impide la libertad. Pues, para que la voluntad sea efectivamente libre, debe poder omitir aquel mismo acto que, de hecho, pone y debe poder poner el opuesto, o sencillamente, otro diverso, sin más; *es así que* en la hipótesis que estamos considerando esto no ocurre, dado que la voluntad sólo cuenta con el concurso preparado para una sola cosa determinada, *luego* aquel acto no es libre ni ha podido ser previsto como libre, sino que, por el contrario, siempre ha sido previsto como necesario.

d) Tampoco es un medio apropiado *la presencia física de las cosas en la eternidad*. Porque, *en primer lugar*, no es posible una tal coexistencia física de las cosas en la eternidad, y desde toda la eternidad, según se ha explicado más arriba. *En segundo lugar*, por más que se conceda dicha teoría, cabe aún preguntar: o una tal presencia física de las cosas es determinante del conocimiento que Dios tiene de las mismas, y entonces se hace a Dios depender de la criatura; o no es determinante de dicho conocimiento, sino que los futuros son conocidos por Dios debido a que El se halla, de por sí, determinado a conocer cualquier verdad determinada. Y esto es ya negar el medio «in quo», para admitir que los futuros son conocidos en sí mismos, presupuesto el conocimiento de la esencia divina, que es precisamente lo que pretendemos demostrar.

495. Parte II. Dios CONOCE ADEMÁS LOS FUTUROS ABSOLUTOS EN EL CONJUNTO QUE FORMAN, POR UNA PARTE, EL DECRETO DE QUE LA CONDICIÓN SE VERIFIQUE, Y POR OTRA, LA CIENCIA MEDIA (PERO NO CONCEBIDA COMO MEDIO «IN QUO» PROPIAMENTE DICHO).

Pues aquel que conoce con certeza las condicionales verdaderas y la verificación de la condición, conoce con la misma certeza lo condicionado; *es así que* Dios conoce las condicionales verdaderas sobre los futuros condicionados libres, gracias a la ciencia media, (n.463-469) y la verificación de la condición (conociendo el decreto dado por El sobre la verificación de dicha condición); *luego* Dios conoce con certeza los futuros absolutos en el conjunto formado por el decreto de que la condición se verifique, y la ciencia media: razonamiento en el que todos los extremos son claros.

N.B. Sin embargo, todo este conjunto *no es ningún medio «in quo»* Dios conozca los futuros libres. Porque el medio «in quo» algo se conoce, debe poseer una conexión antecedente, intrínseca y en acto primero con la cosa conocida; *es así que* ni el decreto indiferente, ni la ciencia media, ni el conjunto citado poseen una conexión de esta suerte con el futuro, *luego* todas estas cosas no pueden ser *me dio «in quo»* Dios conozca los futuros.

La mayor es clara, según la noción misma de medio «in quo». *La menor*, el decreto indiferente no posee la referida conexión, porque, una vez puesto, la voluntad permanece indiferente para obrar o no, para obrar esto o aquello. *La ciencia media* no posee tampoco tal conexión, puesto que su objeto lo constituyen sólo los futuribles, no los futuros, conociéndolos además en sí mismos, no en ningún medio. El conjunto sí que posee, desde luego, esta conexión con el hecho futuro, y además en acto primero, es decir, antecedentemente a la futurición absoluta, pero tan sólo «ab extrinseco» (desde fuera), y únicamente debido a la verdad de la condicional, que depende de la voluntad creada, no ya de la naturaleza intrínseca de tal conjunto (n. 616, c). De lo cual se desprende que dicho conjunto no es medio «in quo». Ni tampoco puede ser medio «ex quo» (a partir del cual). Pues un tal conocimiento «ex quo» no puede convenirle a Dios, a causa de la imperfección que encierra; pues procedería de lo conocido a lo desconocido mediante actos distintos, y además conocería los futuros, no según lo que son en sí mismos, sino con un conocimiento abstractivo y analógico, a modo como son conocidas las conclusiones. Más bien habría de llamarse conocimiento de los futuros *en sí mismos*, en el cual conocimiento la ciencia media (condicional) se ha tomado absoluta debido a la verificación o purificación de la condición.

La suposición previa que se hace de la ciencia media no se requiere para que Dios pueda conocer los futuros absolutos libres, sino para que el decreto de verificar la condición pueda decirse que es prudente, y además para que Dios tenga en su mano verdaderamente todos los acontecimientos, verificando estas o aquellas condiciones, y poder obtener así de los acontecimientos un curso determinado, según sus preferencias o permisiones.

496. Escolio. Los signos de razón. Ya hemos dicho que Dios conoce los futuros, presupuesto el decreto de que la condición se verifique; por tanto, establecemos en Dios actos anteriores y posteriores. A esto se le puede dar alguna explicación acudiendo a los signos de razón que se dan en los actos divinos.

Por *signo de razón* entendemos determinados instantes o momentos -por así decir- de la razón, pero no de manera que se comprenda que en un signo no está lo que está en otro lo cual equivaldría a establecer en Dios alguna clase de sucesión, al menos conceptualmente; sino de suerte que, en un instante determinado no concebimos explícitamente una cosa -que damos en determinar como segunda-, por la razón de que otra -que es primera- es objetivamente un requisito previo para ella, o aparece como mas necesaria. Y así es como decimos que la operación de entendimiento divino (o intelección) se halla en un signo anterior a la operación de la voluntad (o volición), porque la intelección es un requisito previo a la volición, en nuestro orden de criaturas; por el contrario, la volición de Dios se encuentra en un signo posterior a la intelección, porque la volición presupone la intelección en las criaturas, a cuya analogía concebimos tales signos; y el conocimiento de los posibles está en un signo anterior al conocimiento de los futuribles, al igual que el conocimiento de los futuribles está en un signo anterior al conocimiento de los futuros, así como el decreto de crear el mundo está en un signo anterior al conocimiento M mundo futuro.

En el caso que nos ocupa, el orden de los signos de razón es el siguiente: *en el primero*, está la verdad de los posibles y futuribles; *en el segundo* se encuentra el decreto de que la condición se verifique; *en el tercero* la visión del futuro absoluto: visión que se tiene por un doble título: *el primero* es sin ningún medio «in quo» o «ex quo», a partir de la sola suposición previa del decreto de que la condición se verifique; *el segundo* es a partir casi de un medio «ex quo», en el conjunto formado por el decreto citado y por la ciencia media. Así

pues, los futuros se conocen por dos veces, lo que equivale a decir que lo son mediante un conocimiento que representa, en forma eminente, un modo doble de conocer dichos futuros.

497. Objeciones. 1. Si Dios conociese los futuros en sí mismos, en tal caso la ciencia divina quedaría especificada por los objetos que existen fuera de Dios, y de ellos dependería; es *así que esto* es absurdo, *luego* Dios no conoce los futuros en sí mismos. *La mayor:* porque un objeto que, se conoce en sí mismo es un objeto inmediato y primario, y por ello especificante.

Niego la mayor. En cuanto a la prueba aducida distingo el aserto; si el objeto inmediato no presupone el conocimiento de la esencia divina, *concedo*; de lo contrario, *niego*. Pues Dios conoce los futuros en sí mismos con aquel mismo acto con que, en un signo de razón anterior, conoció ya su propia esencia; por lo cual ya el acto en cuestión se halla especificado a partir de la ciencia divina.

2. Si Dios no conoce los futuros en sus decretos, ello es señal de que los decretos de Dios no son eficaces en acto primero, sino en acto segundo y a partir de la acción de la criatura; es *así que esto* es absurdo, *luego* Dios conoce los futuros en sus decretos. *La menor:* Pues en tal caso, no sería Dios quien gobernase el mundo de modo infalible, sino la criatura, de la cual, en fin de cuentas, dependería el que se diera o no el acto.

Distingo la mayor: los decretos de Dios no son eficaces en acto primero, en modo alguno, *niego*; no son eficaces de por sí y «ab intrinseco», sino «ab extrinseco», a partir del previo conocimiento de la futuribilidad, *concedo*; y *contradistingo la menor:* es absurdo que los decretos de Dios no sean eficaces en acto primero, en manera alguna, *concedo*; que no lo sean «ab intrinseco», sino únicamente «ab extrinseco», debido al conocimiento previo de las condicionales, *niego*.

Dios conoce de antemano todas las proposiciones condicionales que versan sobre los futuros condicionados libres, *luego* tiene en su mano que el curso de los acontecimientos sea éste o aquél, procediendo por su parte a hacer que se verifiquen estas o aquellas condiciones, y prestando su concurso simultáneo a estas o aquellas acciones previstas.

3. El resto de las dificultades procede únicamente de la necesidad de un decreto absoluto, del que se trata al hablar de la predeterminación física y de la imperfección que se sigue si establecemos un conocimiento inmediato de las cosas en sí mismas. Pero esto se resuelve mostrando que tal imperfección acompañaría a un conocimiento inmediato y a un objeto primario, pero ya no a un

objeto que se conoce de modo inmediato, supuesto previamente el conocimiento de otra realidad: la esencia divina.

ARTICULO VIII

LA CIENCIA PRACTICA DE DIOS

498. Nexo. Ya dijimos que la ciencia de Dios se divide en especulativa y práctica (n.439, 4'). Hemos visto también no pocos aspectos de la ciencia de Dios especulativa, que versa sobre los posibles, los futuribles y los futuros absolutos. Ahora ya vamos a tratar de la ciencia

práctica, por medio de la cual Dios produce las cosas: pues todo ser inteligente lleva a cabo sus efectos bajo la dirección de algún conocimiento o de alguna ciencia. La respuesta la iremos dando en los párrafos siguientes.

499. 1. DIOS, EN SUS OBRAS «AD EXTRA», SE RIGE POR LAS IDEAS EJEMPLARES.

EJEMPLAR (o también idea, o idea ejemplar) es aquella forma concebida por la mente, a cuya imitación o semejanza se hace algo, según la propia intención del agente. Esto asentado, la tesis resulta evidente; pues Dios actúa voluntaria y libremente. Ahora bien, un agente voluntario y libre no puede actuar como tal agente, si no va por delante el conocimiento de las cosas que debe hacer, y tal conocimiento recibe el nombre de idea ejemplar, o ejemplar interno. No se requiere ejemplar externo, pero si alguna vez se da, lo importante es que, en todo caso, haya un ejemplar interno para que sea verdaderamente ejemplar.

500. 2. Los EJEMPLARES DIVINOS (O IDEAS EJEMPLARES DIVINAS) SON VERDADERAS CAUSAS EFICIENTES, no en cuanto que determinen la acción, sino reductivamente, en cuanto que comunican ciertos rasgos a la causa eficiente; rasgos que ésta debe comunicar al efecto.

Pues la causa eficiente completa debe contener la perfección del efecto a través de su forma; es *así que* el agente intelectual, a través de su forma esencial, no contiene formalmente la perfección del efecto, si no es únicamente mediante las ideas, *luego* las ideas son aquello mediante lo cual queda completa la causa eficiente intelectual, y por ello pertenecen reductivamente al género de la causa eficiente. *La menor* consta, puesto que el agente intelectual, debido a su eminencia, puede obrar lo que tenga a bien, y lo que ha de hacer en cada momento no le viene determinado por su propia forma esencial, sino por las ideas.

501. 3. LAS IDEAS EJEMPLARES O EJEMPLARES DIVINOS NO SE DISTINGUEN DE DIOS, pues los ejemplados deben ser distintos del ejemplar-, es *así que* todas las cosas que se hacen y que -pueden hacerse, son ejemplados-, *luego* el ejemplar no es algo creado o creable, sino que es el mismo Dios. Asimismo Dios necesita de un ejemplar para obrar, luego si el ejemplar fuese distinto de 0, -necesitaría una cosa externa.

502. 4. SI PREGUNTAMOS BAJO QUÉ ASPECTO DEBE DIOS LLAMARSE CAUSA EJEMPLAR, muchas son las opiniones; pero, en resumen, parece que puede afirmarse lo siguiente: a) un ejemplar no es el concepto objetivo o, en otras palabras, no son los *posibles* conocidos, como pretende Escoto, porque dichos posibles son las cosas que se han de hacer conforme al ejemplar y, por tanto, no son el mismo ejemplar. b) Tampoco puede ser la esencia divina, *en cuanto imitable* «ad extra», ni conocida como imitable «ad extra», según quieren algunos tomistas; pues la esencia divina es ejemplar análogo, que guarda una desproporción infinita con las cosas que hay que hacer, mientras que el ejemplar formal debe convenir formalmente, bajo alguna razón precisiva, con el ejemplado, es decir, con la cosa que hay que hacer. c) Así pues, el ejemplar parece consistir en el concepto formal con que Dios conoce los posibles. d) Y, comoquiera que el ejemplar tiene que ser conocido para que pueda influir en la cosa que hay que hacer, se desprende de aquí que, si el ejemplar es el concepto formal que representa los posibles, éste debe ser conocido por Dios reflejamente para que pueda cumplir su cometido de ejemplar. e) Por último, el ejemplar no puede cumplir su cometido de tal, a menos que la voluntad lo aplique libremente a la realización de alguna

obra concreta. Por tanto, brevemente, el ejemplar, o la idea ejemplar, o simplemente la idea, es el concepto formal de Dios con el cual representa los posibles, en cuanto aplicado libremente por la voluntad para dirigir la realización de la obra.

503. 5. SE PREGUNTA AÚN CUÁL ES LA CIENCIA QUE ES CAUSA DE LAS COSAS, Si la ciencia de visión o la de simple inteligencia, con la aplicación de la voluntad.

La razón de la dificultad estriba en que el concepto que Dios tiene de las cosas externas, las puede representar bajo múltiples signos y denominaciones. *En un primer signo* representa las cosas meramente posibles, sin decreto alguno de hacer nada determinado: se llama ciencia de simple inteligencia. *En el segundo signo*, Dios añade al conocimiento anterior el decreto de hacer algunas de las cosas representadas en aquel concepto, que son factibles; y esta idea bajo el decreto de Dios todavía no es ciencia de visión, que viene en el signo siguiente, pero le presta su fundamento. *En el tercer signo*, Dios ve, ya mediante la ciencia de visión, las cosas existentes según las diversas diferencias de tiempo, por lo que esta ciencia es posterior a las mismas cosas. Por último, *en el cuarto signo*, la ciencia de Dios, actualmente y dentro de un contexto temporal determinado, rige la acción que emana de Dios extrínsecamente.

Se pregunta, pues, cuál es, entre todas, la ciencia que rige la realización de las cosas en el tiempo, según éstas proceden de Dios. Varios son *los pareceres*, pero el que se muestra más verosímil es el que señala, como causa de las cosas, la ciencia de simple inteligencia, en cuanto que se halla aplicada a la obra mediante un decreto desde toda la eternidad. Pues aquella ciencia que es causa de las cosas, por una parte debe representar las cosas factibles (que pueden hacerse), y no presuponer ya hechas las cosas; y por otra parte, debe hallarse aplicada a la obra mediante un decreto libre; *es así que* tal ciencia no es la ciencia de visión, como tampoco lo es la de simple inteligencia, si no se le añade nada más; sino la ciencia de simple inteligencia, según que se halla aplicada a la obra mediante un decreto, *luego* la ciencia que es causa de las cosas es la ciencia de simple inteligencia, en cuanto aplicada a la obra.

504. 6. NÚMERO DE LAS IDEAS EJEMPLARES DIVINAS. Propiamente hablando, la idea ejemplar divina es única, puesto que el concepto subjetivo divino es asimismo único; sin embargo, teniendo en cuenta nuestro modo de concebir, podemos concluir a favor de la pluralidad: es decir, tantas son las ideas ejemplares divinas cuantas son las cosas que pueden ser hechas, y han de serlo, y se distinguen entre sí con distinción conceptual imperfecta, según lo que está implícito y explícito.

505. 7. CORRESPONDENCIA DE LAS IDEAS DIVINAS. Las ideas divinas deben corresponder a todas las cosas que Dios ha de hacer. Así pues, comoquiera que hace la materia y la forma, así como los modos y los accidentes, de todas estas cosas tiene las ideas correspondientes. Algunos niegan que Dios tenga ideas acerca de las partes; según ellos, la idea que tendría sería de; todo, en el que indirectamente conocería dichas partes. Pero no ofrece dudas que Dios tiene también ideas acerca de las partes, puesto que las debe hacer en cuanto tales, y no pocas veces son tales que se precisa la intervención punto menos que del milagro para que unas puedan estar separadas de otras (es el caso de la Santísima Eucaristía).

CAPITULO III

Los atributos positivos u operativos de Dios. La voluntad divina

ARTICULO I

LA REALIDAD DE LA VOLUNTAD Y DE LA LIBERTAD DIVINAS

Tesis 41. En Dios hay una voluntad, con la que se ama necesariamente a sí mismo, mientras que ama libremente todas las demás cosas fuera de sí.

506. Nexo. Después del tratado sobre el entendimiento divino, lógico es que tratemos de su voluntad, la cual deriva necesariamente del entendimiento. Y sobre ella vamos a tocar tres puntos; *el primero* es sobre la realidad de la voluntad divina; *el segundo* sobre la libertad de la voluntad divina; y *el tercero*, sobre la perfección e índole de la voluntad divina. En el presente artículo trataremos de la realidad de la voluntad y de la libertad divinas.

507. Nociones. La VOLUNTAD es el apetito racional o, lo que es lo mismo, es la tendencia vital y consciente hacia el bien mostrado por el entendimiento. Hay que notar que el apetito no indica necesariamente una inclinación hacia alguna cosa de que Dios pudiese carecer, sino tan sólo una especie de tendencia hacia las cosas que han sido conocidas por el entendimiento.

LA LIBERTAD DE INDIFERENCIA, o de necesidad, de la que únicamente tratamos en este lugar, es aquella facultad que, una vez puestas todas las cosas que previamente se requieren, puede obrar o no, obrar esta cosa o su opuesta, o sencillamente obrar algo totalmente distinto.

No hay que concebir la voluntad -y otro tanto dígase de la libertad- como una *facultad* para realizar actos o para recibirlos, sino únicamente que posee el acto con que Dios (necesariamente) se ama, para terminar en diversos objetos. De modo semejante, la libertad no es esencialmente la capacidad de elegir entre el bien y el mal moral (lo cual pertenece a la libertad creada y defectible respecto del bien absoluto), sino que es la capacidad de elegir esto o no elegirlo, o bien de elegir entre diversos objetos.

508. Estado de la cuestión. Preguntamos, pues, si Dios tiene voluntad, y necesidad acerca del amor a sí mismo, así como libertad en relación con las cosas que se hallan fuera de él.

Opiniones. Acerca de la existencia de *voluntad* en Dios sólo se muestran discordantes los agnósticos dogmáticos, que niegan la analogía metafísica de las perfecciones «simpliciter» simples. En cuanto a la libertad, siempre hubo algunos que la negaron. Así, por ejemplo, la niegan PLATÓN, ARISTÓTELES, AVICENA, WICLEFF, BUCERO, CALVINO, los panteístas.

Los escolásticos siempre han mantenido que. en Dios existe voluntad y necesidad en cuanto al amor a sí mismo, así como libertad respecto a las cosas que se hallan fuera de El. Esta opinión es completamente cierta en filosofía y de fe en teología.

509. Prueba de la tesis. Parte I. EN DIOS HAY VOLUNTAD. *Prueba 1.* («A priori», a partir

de la perfección infinita). No es posible que Dios sea imperfecto en alguna línea; *es así que* si no tuviese voluntad, formalmente entendida, sería imperfecto en alguna línea, *luego* Dios tiene voluntad de modo formal, y no sólo eminente.

La mayor es del todo evidente, puesto que Dios es infinito en sus perfecciones.

La menor. pues, si Dios no tuviese voluntad, no sería dueño de las cosas, puesto que no podría disponer de ellas tal como quisiera, ni podría imponer ningún mandato o prohibición, ni aprobar las buenas obras o reprobar las malas, ni establecer ningún premio o castigo; en consecuencia Dios no sería digno de culto ni de reverencia, pues ni podría recibir el homenaje que le tributásemos, ni tampoco se ofendería a causa de nuestro desprecio. Todo lo más, sería objeto de admiración o de temor, si por fatalidad reaccionase contra los desórdenes humanos; o bien objeto de egoísmo, si por la misma fatalidad obrase algún bien en favor de aquellos que hubieran observado con rectitud el orden de la naturaleza. Ahora bien, un ser de una índole tan especial es, a todas luces, imperfecto, ya que quedaría muy por debajo de cualquier hombre de gobierno o de cualquier padre de familia.

510. Prueba 2. (*«A posteriori», a partir de los efectos*). Toda causa debe contener en sí la perfección de sus efectos; *es así que* Dios produce seres dotados de voluntad, *luego* Dios ha de ser también un ser dotado de voluntad.

Cabe argüir: Dios es un ser dotado de voluntad, en sentido eminente, pero no formal, del mismo modo que es capaz de discurso, de modo eminente, no formal.

Niego el aserto: debe ser un ser dotado de voluntad en sentido formal, porque carecer de voluntad formal es una imperfección, según se ha demostrado en la prueba anterior. (Este argumento no difiere, en realidad, de dicha prueba).

511. Parte II. Dios SE AMA A SÍ MISMO NECESARIAMENTE. Prueba 1. *a partir de la actualidad de Dios*). Dios necesariamente ha de amar algo; *es así que* no puede amar nada si no se ama también a sí mismo, *luego* Dios necesariamente se ama a sí mismo.

La mayor. porque Dios no tiene potencia de amar, sino que El mismo es el acto de amar; *es así que* el acto de amar necesariamente ama algo (porque repugna metafísicamente que exista un acto de amor que no ame nada), *luego* Dios necesariamente ama algo.

La menor. pues el acto de la voluntad tiene la razón suficiente de su propia existencia, de su configuración y, por así decir, de su- especificación en el objeto, puesto que el acto de la voluntad todo él tiende hacia el objeto; *luego* si suponemos que Dios ame otras cosas sin amarse primero a sí mismo, toda la razón suficiente del acto, su configuración y especificación, provendrían de un objeto exterior y, consiguientemente, dependería de él.

512. Prueba 2. (*A partir de la felicidad de Dios*). Dios es, por esencia, infinitamente feliz, pues de lo contrario carecería de alguna perfección; *es así que* no puede ser feliz si no es por la posesión y el amor del bien supremo, que es El mismo, *luego* Dios se ama a sí mismo necesariamente.

513. Prueba 3. (*A partir del conocimiento de sí mismo*). La voluntad no puede por menos de amar el bien supremo, siempre y cuando se le proponga de forma adecuada; *es así que* el

mismo Dios es el bien supremo, que se propone a sí mismo de forma adecuada mediante un conocimiento infinitamente perfecto, *luego* necesariamente se ama a sí mismo.

La menor es manifiesta. Prueba de *la mayor*. la facultad de la voluntad se halla toda ella volcada hacia su objeto, que es el bien; *luego*, cuando existe un objeto capaz de saciarla por completo, que le viene propuesto de forma adecuada, no puede menos de inclinarse hacia él; de lo contrario la facultad no estaría totalmente volcada hacia su objeto.

514. Parte III. DIOS AMA LIBREMENTE TODAS LAS DEMÁS COSAS FUERA DE EL MISMO.

Prueba 1. (A partir de la perfección infinita). Si Dios no gozara de libertad en relación con las cosas externas, sería imperfecto; *es así que* es imposible que Dios sea imperfecto, *luego* Dios goza de libertad en relación con las cosas externas.

La menor es clara. Declaración de *la mayor*: pues, en tal caso, Dios no sería dueño de las cosas, puesto que no podría disponer de ellas a su arbitrio; ni tampoco sería digno de reverencia, culto o gratitud; ya que todas estas cosas no pueden deberse sino a quien es persona -lo que incluye la libertad-, y a quien obra beneficios a sabiendas y con pleno dominio de la acción que realiza, *luego* sería mucho más imperfecto que muchas criaturas, verdaderamente dignas de reverencia, culto y gratitud.

515. Prueba 2. (A partir de la naturaleza de los medios, es decir, de aquellas cosas que se hallan ordenadas a otra). Nadie ama los medios por ellos mismos, sino únicamente en razón de la conexión que tienen con el fin que se pretende; *es así que* las cosas creadas no son fines de Dios, sino tan sólo medios para manifestar su bondad, y no tienen una conexión necesaria con el fin mismo de Dios, *luego* las cosas creadas no son amadas por Dios por necesidad, sino libremente.

La mayor: pues si los medios se amasen con independencia de la conexión que tienen con el fin, se amarían en sí y por sí, y sin ordenación alguna a otra cosa; *es así que* esto es propio de] fin, *luego*, si los medios se amasen con independencia de la conexión que tienen con el fin, serían fines en lugar de medios.

La menor: A. Son puros medios, y no fines de la operación volitiva divina. a) Porque el fin es aquello por amor de lo cual se hace alguna cosa; *es así que* en Dios no se hace ninguna cosa, es decir, ni la esencia ni el acto de querer, *luego* ningún acto de Dios está orientado hacia las cosas exteriores; en otras palabras, las cosas exteriores no son fines de Dios ni de su acto. b) El fin especifica el acto, puesto que es aquello por lo cual existe el acto de querer y por lo que queda conmensurado el mismo acto de querer; *es así que* el acto divino no puede verse especificado por una cosa exterior (de lo contrario tendría que depender de ella en su perfección específica), *luego* las cosas exteriores no pueden ser fines de Dios. (En sentido impropio se dice que Dios es fin de sí mismo, porque su divina bondad constituye al mismo tiempo su suprema felicidad, y porque su misma bondad: infinita es la razón por la cual quiere todo lo demás que es distinto de sí mismo. Pero, en Sentido propio, hay que decir que Dios no es fin de sí mismo; en efecto, el fin -repetimos- es aquello por amor de lo cual se hace alguna cosa; *es así que* en Dios nada se hace, *luego* Dios no es fin de su propio acto).

B. Y estos medios no guardan una conexión necesaria con el fin de Dios. Pues aquello que

es cuasi fin de Dios e igualmente su suprema felicidad es su bondad; *es así que* todo ello no depende, de ninguna cosa exterior, *luego* las cosas exteriores no son medios que se hallen en conexión necesaria con el fin de Dios. (Cierto es que las cosas exteriores contribuyen en gran manera a la gloria extrínseca de Dios y guardan una conexión necesaria con ella; pero, comoquiera que la misma gloria es una cosa exterior, se sigue que no le es necesaria a Dios, a menos que quisiéramos hacer depender a Dios de una cosa exterior. Por ello, tanto la gloria exterior como el crear las cosas exteriores, son algo que El ha querido libremente).

N.B.: Las cosas creadas tienen para Dios razón de medio y no de fin: no porque estén ordenadas a la *utilidad* interna de Dios, sino porque son términos amados únicamente *a causa de un tercero*; es decir, a causa del mismo Dios, en cuanto razón suficiente para amar.

516. Prueba 3. (*A partir del hecho de que Dios no ha creado, desde toda la eternidad, todas las cosas creables*). Si Dios hubiese creado por necesidad, habría creado desde toda la eternidad todas las cosas que pueden existir simultáneamente; *es así que* Dios no ha creado desde toda la eternidad todas las cosas que pueden existir simultáneamente, *luego* no ha creado ni decretado crear por necesidad, sino libremente.

La mayor: porque una causa que obra por necesidad, hace todas las cosas que puede desde el instante en que puede hacerlas; *es así que* Dios posee la omnipotencia desde toda la eternidad, y desde toda la eternidad posibles son posibles, *luego* habría creado desde toda la eternidad todas las cosas que pueden existir simultáneamente.

La menor es manifiesta: pues no ha creado desde toda la eternidad a los hombres que existimos ahora; ni tampoco ha creado una abundancia tal de cosas que pudiesen bastar para satisfacer todas las necesidades y comodidades de los hombres, siendo así que todo ello es posible y puede existir simultáneamente.

517. Escolios. 1. *El constitutivo de la libertad de Dios en ejercicio.* El acto libre de Dios no consiste en un efecto exterior futuro, como pretende AUREOLO; ni tampoco en una relación mental (de razón) y, a la vez, en el acto necesario de amarse a sí mismo, como quiere VÁZQUEZ; ni, finalmente, en un modo físico, intrínseco y defectible, como sugiere Cayetano; sino que consiste, de una manera adecuada, en el acto de Dios intrínseco y necesario, con el cual se ama a sí mismo; acto que es entitativamente indefectible y, sin embargo, terminativamente y contingente, no en cuanto a la misma entidad de acto, sino en cuanto a la cosa a que el acto dice referencia, de suerte que tal cosa es de una u otra manera *según la determinación del acto divino* (n.377-379).

2. Por consiguiente, existe una gran diferencia entre la *libertad creada y la increada*. Pues la *libertad creada*, a) supone indiferencia para poner el acto o no ponerlo; b) sus actos son diferentes según la variedad de los objetos; c) el acto siempre es contingente, toda vez que ha sido hecho, y puede existir o no; d) el acto, una vez que ha sido puesto, se encuentra necesariamente en relación con su objeto, puesto que a él dice referencia transcendental, recibiendo de él la propia especificación. Por el contrario, *la libertad divina*, a) no puede consistir en la indiferencia de la potencia para poner una variedad de actos, sino únicamente en la indiferencia del acto, que es único, para referirse a tal o cual objeto según sus diferentes terminaciones; b) el acto es único a pesar de la variedad de los objetos, incluso para el caso de querer o no querer un mismo objeto; c) el acto mismo no puede fallar en su propia entidad, puesto que se trata del acto necesario con que Dios se ama a sí mismo; d)

por último, el acto divino no dice una relación necesaria con ningún objeto exterior determinado; porque, debido a su eminencia y fecundidad, puede referirse a cualquier cosa, según su propio arbitrio.

518. Objeciones. 1. Dios quiere necesariamente lo mejor; *es así que lo* mejor siempre es crear, y crear el mejor mundo de todos, *luego* Dios ha de crear, por necesidad, e igualmente por necesidad ha de crear el mejor mundo de todos. *La mayor:* porque para elegir una cosa en lugar de otra, hace falta una razón suficiente: pues no crear o crear lo que es menos bueno supone negación, y la mera negación nunca es, por sí sola, razón suficiente para elegir.

Niego la mayor. En cuanto a la prueba aducida, *distingo la mayor:* se requiere una razón suficiente que determine de antemano la voluntad a elegir uno de los extremos, ya sea por parte del objeto, ya por parte del sujeto, *niego;* una razón que no determine de antemano, *concedo.* Y *contradistingo la menor.* En cuanto a la prueba de esta menor *concedo la mayor y niego la menor;* es decir, cuando se elige la no creación o la creación de un bien menor, la razón para elegir no es la ausencia o la negación del bien. La razón para elegir no crear sería porque, por una parte, la creación no le es necesaria a Dios debido a su infinita autosuficiencia y, por otra parte, porque no quiere crear. Por su parte, la razón para elegir la creación de un bien menor no sería formalmente porque fuera menor, sino porque es bien simplemente -el cual no se esfuma en comparación con un bien mayor-, y además, porque El mismo así lo quiere. La razón última para querer algo, o para no quererlo, nunca se toma por parte del objeto, sino que la razón última, supuesta de antemano la bondad de la cosa, es porque el agente quiere.

2. Una dificultad bastante frecuente es ésta: la libertad en acto es defectible, porque en lugar de esta volición Dios pudo haber tenido otra; *es así que* en Dios nada hay que sea defectible, *luego* Dios no tiene libertad.

Distingo la mayor: es defectible entitativamente, *niego;* terminativamente, *subdistingo:* en cuanto a lo que se incluye «in recto» (la volición del mundo), *niego;* en cuanto a lo que se incluye «in obliquo» (el mundo que ha de existir por la voluntad de Dios), *concedo.* Y *contradistingo la menor.* (n.378).

3. Lo que es eterno, es necesario; *es así que* el acto divino de querer es eterno, *luego* el acto divino de querer es necesario, y por tanto, no es libre.

Distingo la mayor: si es creado, *niego;* si es increado, *subdistingo:* entitativamente, *concedo;* terminativamente, *subdistingo,* etc., (como en la dificultad anterior).

4. Dios quiere las cosas distintas de El (que no son El), en cuanto que quiere su propia bondad; *es así que* ama necesariamente su propia bondad, *luego* ha de amar las demás cosas también necesariamente.

Distingo la mayor. en forma hipotética (porque, si ama algo, no puede por menos de amarlo por el amor de su propia bondad), *concedo;* en forma absoluta (como si, una vez supuesto el amor a sí mismo, hubiese de querer necesariamente las demás cosas que no son de El), *niego;* y *concedida la menor, contradistingo el consecuente.* si hubiese de amar las cosas que no son El, por el amor de su propia bondad, en forma absoluta, *concedo;* pero si sólo

ama todas estas cosas por su propia bondad en forma hipotética, *niego*.

5. La libertad supone deliberación; *es así que* en Dios no existe deliberación de ninguna clase, porque ello supondría ignorancia, vacilación y duda, *luego* en Dios no existe libertad.

Distingo la mayor: en el ser creado, *concedo*; en el ser increado, que posee sabiduría infinita, *niego*; y *concedida la menor, contradistingo el consecuente:* si no fuera infinitamente sabio, *concedo*; en caso contrario, *niego*. (Más sobre el particular puede verse en OM. n.665-668).

ARTICULO II

AUSENCIA EN Dios DE OBLIGACIÓN DE CREAR LO MAS PERFECTO

Tesis 42.- Dios no está obligado a crear lo más perfecto, ni siquiera con obligación moral.

520. Opiniones. *La primera* sostiene que Dios está obligado a elegir el mejor o más perfecto de entre todos los posibles, si bien no se consideran los posibles uno por uno, sino en su conjunto; y así Dios estaría obligado a elegir el mejor conjunto de todos los posibles. Sin embargo, se afirma que esta necesidad es moral y no física, pues la inclinación que Dios tiene a lo más perfecto es tan fuerte, que podemos afirmar «a priori» que El siempre ha de elegir lo más perfecto, al menos entre dos cosas que son contradictorias; p. ej., entre crear y no crear Dios se inclinaría moralmente a lo primero. Este es el parecer de LEIBNIZ, RUIZ DE MONTROYA, y anteriormente lo había sido de ABELARDO y de otros. La razón es -como ya se ha dicho- porque tan grande es la inclinación de Dios a elegir lo mejor, que no puede menos de elegirlo; además, elegir lo que es menos sería inconveniente a su bondad; por último, no habría razón suficiente para elegir un bien menor, pues elegir tal bien menor equivaldría, de algún modo, a elegir un mal.

La segunda opinión sostiene que Dios no está obligado a elegir lo mejor o lo más perfecto, ni siquiera con obligación moral, sino que puede elegir con plena indiferencia incluso un bien menor. Esta es la opinión común de los escolásticos, y nosotros la defendemos como cierta.

521. Prueba de la tesis. *Prueba 1.* Si Dios estuviera obligado a elegir siempre lo mejor, no tendría ninguna libertad en su actuación «ad extra»; *es así que* esto es absurdo, *luego* Dios no está obligado a escoger lo mejor.

La menor es evidente. Prueba de *la mayor:* pues estaría obligado a elegir lo mejor o más perfecto, porque el no elegirlo iría en contra de su inclinación innata a lo mejor; de lo que es razonable que haga, habida cuenta de su bondad, y de la razón suficiente que debe figurar en todas sus voliciones; *es así que* Dios no es libre física ni moralmente para obrar contra su inclinación innata, o contra lo que es razonable que haga en atención a su bondad, o contra la razón suficiente de sus voliciones, *luego* ninguna libertad tiene, si es que está obligado a escoger siempre lo mejor.

Prueba 2. Dios no está obligado a hacer imposibles; *es así que* es imposible escoger lo mejor, *luego* Dios no está obligado a escoger lo mejor.

La mayor es evidente. Prueba de *la menor.*- puesto que la bondad mundo procede de la

imitación de la esencia divina, y ésta es imitable de un modo cada vez más perfecto hasta el infinito.

522. Para responder a las dificultades que se pudieren presentar, han de tenerse en cuenta las siguientes directrices:

a) Dios no tiene una propensión innata, o difícilmente vencible, a lo mejor, desde el momento que no tiene necesidad de ninguna cosa, bajo ningún respecto. Hay que reconocer en El un apetito innato que le mueve a distribuir beneficios. Pero tal apetito es una simple aptitud, no es una inclinación difícilmente vencible.

b) El escoger un bien menor no supone nada *indecoroso* contra su bondad. Pues podría hallarse alguna culpa si el estuviera obligado por la ley de la perfectibilidad, o se perfeccionase a sí mismo mediante sus propios actos externos; es *así que* no está obligado por la ley de la perfectibilidad, ni se perfecciona a sí mismo por sus actos externos, pues es, de por sí, infinitamente santo, *luego* no supone nada indecoroso contra su bondad el elegir un bien menor.

c) Tampoco obraría sin razón *suficiente*. Pues cabe buscar dos; *la primera*, por qué puede elegir un bien menor, *la segunda*, por qué, de hecho, lo ha elegido.

La razón por la cual puede elegir un bien menor, por parte del *objeto*, es la apetibilidad del mismo, en virtud de la cual un objeto que es menor por comparación a otro mayor, no pierde su propia bondad; y por parte de la *voluntad*, es su propia condición libre.

La razón última por la que, de hecho, ha escogido un bien de terminado, nunca hay que buscarla por parte del *objeto*, porque, de lo contrario, se daría al traste con la libertad, toda vez que se establece un cierto determinismo objetivo, que invariablemente anula la libertad, sino que, supuesta de antemano la bondad del objeto, *la* elección procede de la misma actividad de la voluntad; actividad que es como es, porque El así lo quiere (cf. n.342).

ARTICULO III

¿ES NUESTRO MUNDO EL MEJOR DE TODOS LOS MUNDOS?

Tesis 43. Este mundo es considerablemente bueno, y en algunos aspectos, es insuperable. Sin embargo, son posibles otros mundos mejores, tanto substancial como accidentalmente. Y aún supuestas las mismas substancias, la disposición de este mundo no es la mejor de todas las posibles, sino que son posibles otras disposiciones mejores, sin tantos pecados como existen, e incluso sin ninguno.

523. Nexo. Esta cuestión se halla estrechamente relacionada con la anterior. Pues si Dios estuviese obligado a elegir lo mejor, se seguiría de ello que este mundo es el mejor de todos, en cuanto elegido por Dios. Ahora bien, si Dios no está obligado a elegir lo mejor, todavía no se sigue que este mundo no sea el mejor, pero sí habrá que probarlo con argumentos sólidos.

Está en cuestión, por tanto, la calidad de nuestro mundo en cuanto a perfección; en otras palabras, queremos saber si nuestro mundo es el mejor o el peor, y en qué aspectos y

grados.

524. Opiniones. *La primera* es la de SCHOPENHAUER. Este, a imitación de los brahmanes y budistas, afirmó que este mundo es el peor de todos los posibles, puesto que en él tenemos experiencia del dolor. Sin embargo, al haber sido hecho por Dios, que es el bien infinito, participa de su bondad, comoquiera que todo efecto participa de la bondad de su causa, y además el hombre participa, en forma especial, de la bondad de Dios, mediante el conocimiento y el amor que tiene de él; *es así que* participar de la bondad de Dios supone un bien considerable, *luego* este mundo no es el peor de todos los posibles. Esta opinión viene a negar a Dios, así como la creación y la semejanza que las cosas tienen, según sus propios grados, con la bondad de Dios.

La segunda opinión sostiene un optimismo absoluto. Es defendida por LEIBNIZ, y anteriormente por ABELARDO y NICOLÁS DE CUSA. En cierto modo también se adhieren a ella el P. RUIZ DE MONTOYA y MALEBRANCHE. Leibniz afirma que Dios necesariamente ha de elegir siempre lo más perfecto, pues no hay razón suficiente para elegir aquello que lo es menos. En cuanto a los pecados y males que vemos de todas clases, concluye diciendo que son condición esencial para obtener lo que, en definitiva, es más perfecto. De esta opinión hay que decir, desde la perspectiva de la fe, que es herética, puesto que niega la libertad de Dios.

La tercera opinión defiende un optimismo relativo, aunque rígido, y se,, atribuye, con razón o sin ella -no vamos a entrar en discusión-, a Santo Tomás. Esta, opinión afirma que son posibles mundos mejores que el nuestro, tanto en lo: substancial como en lo accidental; pero, una vez supuestas las substancias que han sido creadas en este mundo, la disposición en que se encuentran es la más perfecta, y Dios, de alguna forma, está obligado a escoger esta disposición, que es la mejor, de todas las posibles. No se niega que Dios hubiera podido disponer las cosas de, un modo más perfecto, si se consideran en particular; pero, consideradas en su inmenso conjunto, cualquier otra disposición del mundo sería peor. Como consecuencia, se sigue que los pecados -a pesar de la enorme proporción en que vemos se dan- no son sino condición esencial para lograr el bien mayor. Esta opinión reduce un tanto la libertad de Dios «ad extra», en cuanto a su especificación. Pues pudo ciertamente haber creado otras substancias, pero, una vez que se dan éstas por supuestas, ha debido escoger la mejor disposición entre todas las posibles.

525. *La cuarta opinión* defiende también un optimismo relativo, pero mitigado. Concede que Dios es plenamente libre para escoger aquello que no es lo más perfecto. Concede, además, que son posibles otros mundos mejores que el presente, y que, aún supuestas las substancias que en él se dan, la actual disposición de las mismas no es la mejor de todas las posibles. Pero añade que, en cualquier hipótesis, sería mejor la disposición dentro de la cual encuentra cabida el pecado, que aquella en que no la encuentra. De donde esta opinión también viene a parar en que el pecado es condición necesaria para el logro del bien mayor.

Nuestra opinión sostiene un optimismo simple, a secas. Esta opinión afirma que nuestro mundo es considerablemente bueno, así como la disposición en que se hallan las substancias integradas en él; más aún, por lo que se refiere a algunos bienes determinados, es insuperable. Sin embargo, no dejan de ser posibles otros mundos mejores, tanto en lo substancial como en lo accidental, y aún en el supuesto de las substancias que, de hecho, han sido creadas, la disposición en que actualmente se encuentran tampoco es la mejor

entre todas las posibles, sino que son posibles otras disposiciones mejores. Ya sea porque se den menos pecados, ya sea, incluso, porque no se dé ninguno, al menos mortal.

526. Prueba de la tesis. Parte I. ESTE MUNDO ES CONSIDERABLEMENTE BUENO, ASÍ COMO SU DISPOSICIÓN. Este mundo ha sido hecho todo él para participar de la bondad divina mediante una semejanza de analogía, ya que es efecto de dicha bondad y mediante los actos de conocimiento y de amor; *es así que* la participación de la bondad divina es siempre considerablemente buena, *luego* este mundo es considerablemente bueno, así como su actual disposición.

Parte II. POR LO QUE SE REFIERE A ALGUNOS BIENES DETERMINADOS, ES INSUPERABLE. En efecto, en la actual providencia se encuentran la Encarnación del Verbo, la Maternidad divina, la gracia habitual, la visión beatífica. Ahora bien, todos ellos son bienes de una categoría tal que es imposible imaginar otros más altos, en razón del término al que miran: pues están orientados a Dios tal como es en sí mismo. De todos modos, no podemos negar que estas mismas realidades habrían podido ser mejores, al menos de algún modo accidental y según algunos efectos puramente extrínsecos. Así, por ejemplo, la humanidad de Cristo siempre puede estar dotada de mayor gracia habitual, y gozar de más intensa visión beatífica; igualmente, los beneficios de la redención siempre pueden ser mayores en intensidad, así como en extensión, al dirigirse a un número todavía más crecido de hombres que, o bien no lo conocen, o de hecho se van a condenar. Si embargo, no hay que olvidar que estas últimas reflexiones no son sino simples aproximaciones al Misterio, las cuales lo mismo pueden pecar de ingenuas que de pretenciosas. En cualquier caso, desbordan el campo de la pura teodicea, es decir, de la filosofía, para entrar en el que es propio de la teología.

527. Parte III. PUEDE HABER, NO OBSTANTE, MUNDOS QUE SEAN MEJORES, TANTO EN LO SUBSTANCIAL COMO EN LO ACCIDENTAL.

Declaración de la tesis: pudo, efectivamente, Dios haber creado mayor número de variedades de sustancias en los animales, en las plantas, en los ángeles y en los minerales; y pudo igualmente haberlas dotado de mayor tamaño, de mayores virtualidades y fecundidad para poder alimentar a los hambres con un derroche de energías menor por parte de éstos; energías que podrían dedicar a cultivarse más intelectualmente, etc. Dios pudo también haber hecho que los pecados fueran menos numerosos, y que el numero de los condenados fuera más reducido.

Prueba de la tesis: a) porque todo bien posible lo es por imitación de la esencia divina; *es así que* la esencia divina no se agota por ningún grado determinado de perfección, sino que dado cualquier grado, siempre cabe imaginar otro mayor, tanto en lo substancial como en lo accidental, *luego* puede haber otros mundos que sean mejores que el nuestro, tanto en lo substancial como en lo accidental.

b) De modo semejante, será mejor aquel mundo en el cual se de mayor gloria objetiva a Dios en razón de mayores beneficios que hayan sido conferidos al mundo, y mayor gloria formal en razón de más intensos actos de conocimiento y amor de Dios; *es así que* es evidente que Dios ha podido conferir mayores beneficios, tanto en la intensidad como en la extensión, y ha podido hacer que las criaturas racionales lo conozcan y amen mucho más que en la actualidad, *luego* es evidente que Dios ha podido crear otros mundos mejores que el nuestro.

528. Parte IV. MÁS AÚN, PRESUPUESTAS ESTAS SUBSTANCIAS ES POSIBLE OTRO MUNDO MEJOR EN QUE HAYA MENOS MALES.

En primer lugar, porque todo bien lo es por imitación de la esencia divina, y la esencia divina no se agota -como se ha dicho ya-, por la imitación de un grado limitado de perfección, como lo es nuestro mundo y su actual ordenación. De donde se sigue que la actual disposición no es la mejor entre todas las posibles.

En segundo lugar, será mejor aquel mundo y aquella disposición en que se le dé a Dios una mayor gloria objetiva y formal, y más se participe de su bondad; *es así que* es evidente que puede darse a Dios en este mundo, incluso con las mismas substancias que existen, una mayor gloria objetiva, y formal, como ya hemos visto; *luego* es evidente que esta disposición no es la mejor entre todas las posibles, sino que pueden darse otras mejores.

La mayor es evidente. Declaración de *la menor*. Dios podría hacer que fuera más reducido el número de los pecadores y más abundante el número de los salvados; que fuera mayor el conocimiento y el amor a Dios en el mundo; que fuera más excelente el ejercicio de las virtudes de religión, de caridad, de beneficencia: ¿quién duda que Dios podría hacer todo esto?. ¿Y quién duda, que tal disposición sería mucho mejor que la presente?

529. Parte V. DEL MISMO MODO, ES POSIBLE UNA ORDENACIÓN DEL MUNDO EN QUE NO HUBIERA NINGÚN PECADO, AL MENOS MORTAL, Y SEMEJANTE DISPOSICIÓN SERÍA MEJOR QUE LA PRESENTE.

a) *Que sea posible una ordenación del mundo sin ningún pecado*, es evidente. Pues actualmente hay muchos hombres que pasan toda su vida sin cometer un sólo pecado mortal, debido a las gracias eficaces que les han sido dadas por Dios, de forma enteramente gratuita, y del mismo modo que Dios da a muchos tales gracias, se las podría dar a todos, ¿quién lo duda? Y no haría falta ningún milagro propiamente dicho; porque las gracias eficaces son plenamente gratuitas, y la ley de distribución de las mismas es únicamente la generosidad del que las da, *luego* si Dios hubiese establecido darlas a todos, esta sería la ley connatural que estaría vigente en la distribución de ellas. Y aún en el caso de se previera que alguno habría de ser tan malvado que de todas formas fuera a pecar, ese tal podría no ser creado por Dios en absoluto, o serlo disminuido en sus facultades.

b) *Que un mundo tal pudiera ser mejor que el nuestro y su disposición presente*, es asimismo evidente. Pues, sin ningún género de dudas, aquel mundo es mejor, y mejor es aquella ordenación en que se da a Dios mayor gloria objetiva y formal. Ahora bien, en una disposición en que no hubiera ningún pecado, se podría dar a Dios una mayor gloria objetiva (puesto que los beneficios de Dios podrían ser mayores *en intensidad*, en razón de la mayor gracia, así como *en extensión*, en cuanto que estos beneficios irían a parar a un número mayor de hombres; del mismo modo, la gloria formal podría ser mayor: *entonces se evitarían todas las cosas que Dios prohíbe y se practicarían todas las cosas que Dios manda a cada uno; por su parte, cada uno alcanzaría el fin de conocer y de amar a Dios, que es precisamente la razón porque Dios nos ha creado a todos, y en que consiste propiamente la misma gloria formal; luego* una tal ordenación exenta de pecados sería, sin duda alguna, mejor que la presente, o al menos podría serlo.

Escolio. Un resumen de toda esta tesis podría hacerse en estos términos: en el mundo existen males terribles, tanto temporales como eternos; estos males se deben a la mala voluntad de la criatura racional. Pero si se considera el mundo en cuanto procede de Dios, vemos que es considerablemente bueno, sea por el fin señalado, sea por los medios utilizados -que son la Encarnación, la gracia, los Sacramentos, los ejemplos de los santos-, sea, en fin, por la facilidad con que cada uno puede lograr tales bienes, supuesto que quiera. Con todo, no podemos negar que Dios pudo haber elegido un orden más excelente, por muchas cosas, en que se dieran menos pecados, e incluso ninguno. Pero HA PODIDO elegir el presente orden sin merecer por ello ningún reproche, ya que Dios solamente pretende el bien y para ello concede medios abundantes, no estando obligado por ningún título a escoger un orden que sea aún mejor. Y de hecho lo ha escogido, únicamente porque así lo ha querido: El es el Señor, y nosotros sus siervos. *Hombre, ¿quién eres tú para que te atrevas a contestar a Dios?* (Rom. 9,5).

530. Explicación de las objeciones. 1. Sin pecados, de hecho, Cristo no habría venido, y por ello, de hecho, el mundo sin pecados no sería tan bueno como es el nuestro, porque entonces faltaría Cristo, que es quien da a Dios la mayor gloria objetiva y formal. Por esta razón la Iglesia canta: *¡Oh feliz culpa!* Pero sin pecados también habría podido venir Cristo, y en tal caso, un mundo con Cristo y sin pecados, ¡qué duda cabe que sería mejor que el presente!

2. Cuando los teólogos afirman comúnmente que el mundo con pecados es mejor que sin ellos, están hablando, de hecho, porque de hecho Cristo no habría de encarnarse; no están hablando simplemente de un mundo posible, como si en la suposición de que el pecado no existiera, Cristo no hubiera podido venir, o como si, en absoluto, el mundo que hubiera existido tuviera que ser peor, aun cuando Cristo hubiera venido.

531. 3. Sin pecados, no tendría manifestación la justicia vindicativa de Dios, condenando a los réprobos; ahora bien, la manifestación de la justicia vindicativa -aunque pudiese parecer lo contrario no es mejor que su no manifestación: en efecto, tal manifestación ha de dar por supuestos los pecados, que Dios no quiere, sino que los prohíbe, siendo así que por los pecados se ofende a Dios y se le priva de la gloria que le es debida. Por el contrario, la no manifestación de la justicia punitiva presupone la obediencia, que Dios no deja de mandar y de alabar.

4. Sin pecados, no tendríamos la paciencia de los mártires, la fortaleza en medio de situaciones de injusta opresión, ni la penitencia de los pecados; ahora bien, todas estas virtudes pueden verse *suplidas* por otras aún mejores. Pues las virtudes no hay que estimarlas por su objeto material -sobre todo si tal objeto material lo constituyen los pecados propios o los ajenos-, sino que han de ser estimadas por el *objeto formal*, y dicho objeto formal podría influir en las virtudes de una forma más excelente sin pecados que con ellos. Y así, la alabanza que se hace de la penitencia consiste en el hecho de que se ame el aspecto bueno que resplandece en el mantenimiento intacto del derecho divino, así como de la reverencia que le es debida a Dios; pero tal aspecto bueno y positivo puede amarse en gran manera aún en la hipótesis de que uno no haya cometido ningún pecado. *La paciencia* de los mártires no se alaba precisamente porque se ejerza sobre los pecados de un perseguidor injusto, sino que se, alaba por lo mucho que alguien obre en conformidad con la voluntad divina y con la regla de la recta razón en cualquier hipótesis. Pero es evidente que todos estos bienes podrían amarse en gran manera aun cuando no se, diera por supuesto ningún

pecado.

532. 5. Se dice: el mundo debe ser como un espejo en que resplandezcan y se ejerzan todos los atributos divinos, incluidas la justicia punitiva, la paciencia, la clemencia y la pasión y muerte de Dios en la cruz. O como un cuadro pictórico, que debe tener sus sombras. O como un espectáculo variado, en que debe haber contraposiciones monstruosas. O como un cuerpo natural en que debe haber partes indecorosas, para que mejor resplandezcan las partes nobles. Ahora bien, en el orden moral las sombras, las contraposiciones monstruosas y las partes indecorosas son los pecados, *luego* si no hubiera pecados, el mundo no tendría hermosura, sino que sería algo monstruoso.

Pero hay que tener en cuenta que todas estas comparaciones atribuyen a Dios enormes proporciones de *malicia y de crueldad*; pues, de la misma manera que, en los ejemplos que se aducen, las sombras, las contraposiciones monstruosas y las partes indecorosas se quieren, de intento, para obtener mediante ellas una belleza mayor, de la misma manera Dios habría de querer los pecados para obtener de ellos la belleza del mundo, que no podría obtener sin ellos, y debería querer la condenación de muchos para que, de este modo, pudiera ejercerse la justicia vindicativa. Resultaría sorprendente que Dios no pudiera obtener su gloria más que con -las miserias horribles y eternas de sus propias criaturas.

Además, estas comparaciones *son gratuitas*, pues si alguien niega en ellas la paridad (o la proporción), nadie habrá que pueda probarla. De lo contrario, habríamos de concluir afirmando que *el ingenio* de Dios *es bastante mediocre*, ya que no ha podido idear otra forma de llevar a cabo una obra hermosa, que no vaya ligada a la miseria terrible y eterna de sus criaturas, y que no suponga ofensas a su propia Majestad. Por lo demás, estas comparaciones están tomadas *del orden físico*, en que el pecado carece de sentido, y se transfieren, sin más, al orden moral, en el cual las que se llaman contraposiciones y partes indecorosas son nada menos que *pecados contra Dios*.

Por último, una vez negada la legitimidad de las citadas comparaciones, podríamos decir del mundo presente que debe ser *como una gran casa gobernada por un Padre de familia*. Y no es mejor la casa en que el padre ha de estar siempre castigando y usando de toda la paciencia con su esposa, con sus hijos y con sus criados por las malas costumbres de todos ellos, que aquella otra cosa en que el padre sólo tiene que mostrar bondad, paz y esplendidez en sus recompensas debido a las buenas costumbres que resplandecen en todos los miembros de la familia. En esta familia ideal, todos tienen idea, por supuesto, de la inexorable actitud del padre, de su justicia y de su severidad, pero El, por su parte, no se ve precisado a poner en ejercicio dichas virtudes, porque todos se encargan de guardar en la casa el orden establecido.

6. Si, en fin, preguntamos la razón por la cual Dios ha tenido que escoger el mando presente, con todos los males que en él se dan y con la condenación de tantos hombres, la respuesta ya está dada en los nn.342-346.

ARTICULO IV

CUESTIONES VARIAS SOBRE LA VOLUNTAD DIVINA

Nexo. Por razones de brevedad, vamos a tocar, aunque sea superficialmente, algunos puntos que no deben ser ignorados en torno a la perfección y características que ofrece la voluntad divina, así como en relación con el orden según el cual debe considerar sus diversos objetos, de los cuales uno es formal y primario, siendo todos los demás objetos secundarios.

533. 1. LA VOLUNTAD DIVINA ES INFINITA EN LA RAZÓN DE VOLUNTAD, toda vez que la voluntad divina, en cuanto tal voluntad es, formal e implícitamente, la misma esencia divina; *es así que* la esencia divina es infinita, *luego* la voluntad divina, en cuanto tal, es infinita. Tiene, por tanto, toda la perfección que es posible en la razón de voluntad, como es: no obrar a ciegas, sino en consecuencia con la iluminación que procede del entendimiento; debe amar todas las cosas existentes, por la razón más excelente de todas, que es su propia bondad divina; debe tener una independencia absoluta de cualquier circunstancia; debe querer, desde toda la eternidad, todo aquello que quiere; debe, por último, tener una absoluta simplicidad en todos sus actos. Tómese buena nota de cada una de estas afirmaciones.

2. LA VOLUNTAD DIVINA NO ES UNA POTENCIA FÍSICA, SINO QUE ES EL ACTO PURÍSIMO DE QUERER, IDENTIFICADO FORMAL E IMPLÍCITAMENTE CON LA MISMA ESENCIA DIVINA; POR LO QUE ES UNA VOLICIÓN SUBSISTENTE, como ya se ha declarado al tratar del entendimiento divino (n.434).

534. 3. LA VOLUNTAD DIVINA ES SUMAMENTE SANTA, porque ella misma no puede pecar ni tampoco hacer que otros pequen (n.337); por otra parte, quiere y manda que la criatura racional obre siempre lo que es recto. La voluntad divina es, además, moralmente inmutable; y es infinitamente bienaventurada o feliz, como también se ha probado anteriormente.

535. 4. LAS VIRTUDES DE Dios. Hablando con propiedad, Dios tiene formalmente una única virtud, que es *la caridad* para consigo mismo; pues el acto de amor a sí mismo recibe su cuasi especificación de la rectitud de su bondad. Sin embargo, esta virtud no coincide con la virtud creada de caridad más que de una manera análoga. En cuanto a todas las demás virtudes que solemos considerar, Dios no las tiene de manera formal, pues ello equivaldría a que se dieran en Él hábitos y actos que recibieron su especificación de una multitud de rectitudes creadas, lo cual es absurdo. No obstante, de una manera terminal, hemos de reconocer que Dios tiene y ejercita aquellas virtudes que no suponen formalmente ninguna imperfección. Y así es como Dios tiene benevolencia y amistad con la criatura racional, en cuanto que quiere para ella toda clase de bienes, sin lucro alguno por su parte, por más que no pueda amar a dicha criatura como a su fin último. Tiene igualmente benignidad, misericordia, fidelidad y justicia. Pero no puede tener, si no es de una forma eminente (nunca formal) aquellas otras virtudes que encierran alguna imperfección, tales como la castidad, la templanza, la obediencia, la religión, la fe, la esperanza, etc. Quiere, sin embargo, que tales virtudes sean practicadas por la criatura racional, comoquiera que ama el orden en sus efectos, y tales virtudes son necesarias para que pueda mantenerse el orden debido.

536. 5. DIVISIONES DE LA VOLUNTAD DIVINA. La voluntad divina, por más que sea un acto simplicísimo, admite una múltiple división, según nuestro modo de concebir, y de acuerdo con los diversos objetos, así como con el modo de tender a ellos.

En primer lugar puede ser libre y necesaria; y ésta, a su vez, puede ser necesaria con necesidad absoluta -como cuando Dios se ama a sí mismo-, o necesaria con necesidad hipotética -como cuando quiere dictar leyes, en la suposición de llevar a cabo la creación del mundo.

En segundo lugar, puede ser actual, como son los decretos que ya han sido dados, e hipotética, como son los decretos en cuyo enunciado se contiene una condición, por ejemplo: si yo pusiera a Pedro en tales circunstancias y le diera tal gracia, él se convertiría.

En tercer lugar, la voluntad puede ser de beneplácito y de signo; de beneplácito es toda voluntad realmente existente; por ejemplo, la voluntad de crear el mundo, de castigar, de permitir el pecado. La voluntad de signo es únicamente signo de la voluntad divina; tal es la Escritura en la que se significan preceptos, consejos, etc.

En cuarto lugar, puede ser antecedente y consecuente. Antecedente es la voluntad que Dios tiene con independencia de cualquier acción de la criatura, así como de cualquier mérito o demérito por parte de ésta; tal es querer crear el mundo, querer la salvación de todos, querer que todos cumplan los mandamientos. La voluntad consecuente es aquella que Dios tiene como consecuencia de la previsión absoluta de nuestras acciones, méritos y deméritos; por ejemplo, la voluntad de castigar en el infierno, de dar premios en el cielo; y otro tanto puede afirmarse, una vez purificada -es decir, realizada- la condición, por ejemplo: si quiere poner a Pedro en aquellas mismas circunstancias en las que preveía que iba a pecar, quiere, con voluntad consecuente, concurrir con Pedro a su pecado.

En quinto lugar, la voluntad de Dios es eficaz e ineficaz. Eficaz es la que, de hecho, se halla unida con su efecto, ya sea por la sola voluntad de Dios, ya por la libre cooperación de la voluntad creada. Ineficaz es la que no está unida con su efecto debido a la no cooperación por parte de la voluntad creada.

En sexto lugar, la voluntad divina se divide en absoluta y condicionada. Absoluta es la que no depende de ninguna condición, como es la voluntad de crear el mundo, y conforme a las afirmaciones, de los predeterministas, la voluntad con que Dios establece los actos buenos y los actos malos del hombre, en cuanto al elemento material del pecado, y asimismo la voluntad de dar las predeterminaciones. La voluntad condicionada es la que incluye alguna condición, tanto explícita como implícita, ya sea que se cumpla, ya sea que no se cumpla. Tal es la voluntad de que todos se salven y cumplan, los mandamientos; y la misma voluntad con que Dios quiere que los santos hagan las buenas obras, que de hecho hacen; pues de tal forma quiere Dios estos actos, que se halla dispuesto a no prestar su concurso aún cuando la voluntad no obra, como puede no obrar, en forma perfecta y expedita.

En séptimo lugar, la voluntad de Dios puede ser intentiva y permisiva. Es intentiva, si pretende el efecto; es permisiva cuando no pretende el efecto pero, a pesar de ello, quiere prestar su concurso, si el otro -la criatura racional determina dicho efecto.

537. 6. EL OBJETO CUASI FORMAL DE LA VOLUNTAD DIVINA. El objeto cuasi formal de

la voluntad divina es la sola esencia divina; todo lo demás fuera de la misma constituye el objeto material.

Y en primer lugar, únicamente la esencia divina, en cuanto que es la bondad, es el objeto cuasi' formal y primario de la voluntad divina; porque el objeto formal de la voluntad es aquello que es la razón suficiente, en la razón misma de objeto, por la que existe la facultad o el acto, y además con tal configuración al objeto y con tal especificación por el mismo; es así que ninguna cosa, fuera del mismo Dios, puede ser la razón suficiente que explique la existencia de la facultad o del acto volitivo divino, y el que éste tenga tal configuración y especificación, luego ningún objeto, fuera de Dios, puede ser el objeto cuasi formal de la voluntad y del acto procedente de la misma, sino únicamente la esencia divina, en cuanto que es la bondad (cf. n.441,A).

En segundo lugar, todas las demás cosas, fuera de Dios, constituyen el objeto puramente material, o terminal y secundario, de la voluntad. Pues objeto material y secundario es aquello que no se ama a causa de ello mismo ni de modo primario, sino a causa de otra cosa y de modo secundario; es así que tales son todos los demás objetos, fuera de la esencia divina, luego todas las demás cosas, fuera de la esencia divina, constituyen el objeto material y secundario. La menor: pues suponen que ya se ama la esencia divina; de lo contrario, vendría a depender de los objetos externos.

538. 7. CONSIDERACIONES RELATIVAS A ALGUNOS OBJETOS MATERIALES. Dios ama «per se» todos los bienes de *Id* creación, que constituyen como las partes y elementos que componen el mundo; en cuanto a los males físicos y penales, Dios no los quiere «per se», sino «per accidens». El mal de culpa, en cambio, Dios no lo puede querer ni «per se» ni «per accidens», sino que únicamente lo permite.

a) Dios quiere «per se» todos aquellos bienes de que consta nuestro mundo. Pues Dios quiere el mundo procurándolo, *luego* es evidente que quiere «*per se*» todos los bienes de que consta el mundo. (Lo que no hay que confundir con que Dios los quiera a causa de ellos mismos: lo que es propio únicamente del objeto formal, no del material, como ya hemos recordado).

b) Los males *físicos y penales* (de pena), Dios los quiere únicamente «per accidens», si sólo los quiere debido a la relación en que se hallan con el orden físico o moral que Dios pretende «per se»; pero así es como sucede en este caso. Pues, de hecho, los males físicos se hallan vinculados al orden de las causas naturales y a la subordinación de unas fuerzas a otras, como los animales están subordinados a los hombres, y las plantas y los animales inferiores lo están, a su vez, a los superiores. Por su parte, los males de pena son necesarios para reparar, en lo posible, el orden que ha sido libremente quebrantado por los criminales y los pecadores empedernidos.

c) Dios no puede querer ni «per se» ni «per accidens» el mal de culpa, sino que sólo lo permite. El razonamiento que establecemos es el siguiente: Se puede decir que Dios lo permite, en la suposición de que Dios prohíbe seriamente tales males, pero sin quitar el poder físico de resistir, no negando el concurso que precisa para obrar simplemente el que obra mal; *es así que* todos estos elementos se verifican, *luego* Dios únicamente permite el mal de culpa.

La mayor es clara. *La menor* consta. Pues Dios prohíbe la culpa, mediante los mandamientos; pero no la reprime de modo físico, ya que ofrece su concurso para todo, precisamente con la finalidad de que la criatura obre el bien con entera libertad. *N.B.*: Dios quiere concurrir positivamente con el pecador al elemento material del pecado, no a su elemento formal. Y ello únicamente es debido a la determinación del mismo pecador, toda vez que Dios ofrece su concurso general e indiferente *para todo*, para que el hombre pueda obrar el bien con plena libertad, y es exclusivamente el pecador quien determina que este concurso sea para el pecado.

539. 8. LA VOLUNTAD DIVINA NO TIENE NINGÚN MOTIVO NI NINGÚN FIN; EXISTEN, NO OBSTANTE, RAZONES OBJETIVAS, TANTO ESPECIFICATIVAS COMO NO ESPECIFICATIVAS DEL ACTO.

a) La voluntad divina no puede tener *ningún motivo*, de lo contrario sería movida por algo. Ni tampoco puede tener ningún fin, puesto que el fin tiene verdadera razón de causa, *luego si* el acto de la voluntad divina tuviera algún fin, tendría alguna causa de la cual vendría a depender. Pero es el mismo Dios quien impone sus fines a las cosas: tanto los próximos, como el último, que es él mismo. Son, pues, ellas las que son movidas al fin por Dios mismo, pero el acto de Dios con que quiere dichos fines, no puede tener causa final.

b) Sin embargo, existen razones objetivas cuasi especificativas que vienen a cifrarse en su propia esencia, como ya se, ha probado.

c) Hay también razones objetivas que no son especificativas. Pues tales razones significan los fines próximos a los cuales Dios ordena alguna cosa, o los presupuestos que es menester que se den para que Dios quiera algo. Así, al ordenar Dios los minerales a las plantas éstas serán la razón objetiva por la que quiere los minerales. Así es también como Dios, presupuesta la disposición del cuerpo, quiere infundirle el alma racional; presupuestos los méritos, quiere los premios correspondientes, y presupuestos los pecados, quiere para el condenado el infierno. Por ello, podemos afirmar que Dios ha creado los minerales a causa de las plantas, las plantas a causa de los animales, y así sucesivamente; y que Dios otorga los premios a causa de los méritos, e igualmente da el castigo a causa de los pecados. Es evidente que en todas estas proposiciones, la expresión prepositiva «a causa de» no significa la causa del acto divino, sino únicamente el fin próximo de la cosa que es objeto de la voluntad, o bien los presupuestos próximos bajo los cuales es querida la cosa.

540. 9. AUNQUE DIOS AMA TODAS LAS COSAS POR SÍ MISMO, NO SE VE IMPEDIDO SU AMOR DE BENEVOLENCIA. En efecto, amar con amor de benevolencia es amar el bien para alguna persona racional, sin buscar la propia utilidad o lucro, y sin ordenar a dicha persona a la utilidad de otra, sino únicamente procurando el lucro y la utilidad de la persona amada, y sin que ello suponga detenerse en ella como si se tratara del último fin; *es así que* Dios ama a las criaturas racionales queriendo el bien para ellas, sin buscar para sí mismo utilidad o lucro y sin ordenarlas a la utilidad de ningún otro, sino únicamente a la utilidad y lucro del propio hombre, por más que Dios no descansa en él como en el último fin, *luego* Dios tiene verdadero amor de benevolencia hacia la persona racional. Más todavía, tiene para con ella amor *de amistad* Pues el amor de amistad es el amor de benevolencia hacia una persona racional, con el propósito de que dicha persona pueda conocer un amor liberal, y pueda corresponder con su propio amor, no con ningún lucro o utilidad; *es así que* Dios tiene un amor tal para con sus criaturas racionales, *luego* tiene hacia ellas amor de amistad.

CAPITULO IV

La potencia activa de Dios

ARTICULO I

REALIDAD, PERFECCIÓN Y NATURALEZA DE LA POTENCIA DE DIOS

541.Nexo. Entre los atributos positivos, hemos examinado hasta aquí aquellos que comportan una operación inmanente. Ahora vamos a examinar el atributo que tiene una operación o un efecto transeúnte fuera de sí, y es la Potencia activa. Trataremos, pues, brevemente en el presente capítulo de su realidad, perfección y naturaleza.

542. 1. DIOS TIENE POTENCIA ACTIVA. Esto aparece claro a partir de la prueba de la existencia de Dios. Pues Dios tiene potencia activa, si es que ha hecho las cosas del mundo; *es así que* las ha hecho, *luego* Dios tiene potencia activa. *La menor* es clara, pues las cosas del mundo son contingentes y producidas; ahora bien, las cosas contingentes y producidas están reclamando una causa primera por cuya potencia activa hayan sido producidas.

543. 2. LA POTENCIA DE DIOS ES «SIMPLICITER» INFINITA, no solamente en la razón misma de ser, sino también en la razón de potencia. En la razón de ser, en cuanto que realmente es la misma esencia divina, y ésta es infinita. En la razón de potencia productiva, puesto que la potencia de Dios, formalmente en cuanto potencia, queda definida «in recto», de manera formal e implícita, por la esencia de Dios; *es así que* la esencia es infinita, *luego* también la potencia, formalmente en cuanto potencia productiva, es «simpliciter» infinita.

544. 3. DE DONDE SE SIGUE QUE Dios Es OMNIPOTENTE. Pues omnipotente es aquel que tiene una potencia activa infinita; *es así que* Dios tiene esta potencia activa infinita, *luego* Dios es omnipotente.

Lo mismo, de otra forma: omnipotente es aquel que tiene potencia para producir todos los posibles que no supongan contradicción intrínseca; *es así que* Dios tiene potencia para esto, *luego* Dios es omnipotente. *La menor:* si Dios no pudiera producir alguna de las cosas que no suponen contradicción, estaría limitado por sí mismo, y no por parte de las cosas, puesto que, por hipótesis, las cosas pueden estar en la existencia sin contradicción alguna.

Cabe objetar: Dios no tiene potencia infinita si los posibles no son infinitos; *es así que* todavía no está probado que los posibles sean infinitos, *luego* no está probado que Dios tenga potencia infinita ni que sea omnipotente.

Concedo la mayor y niego la menor. Pues, *en primer lugar*, si la potencia de Dios es «impliciter» infinita, según consta a «priori», las cosas que pueden ser hechas por El son infinitas, al menos en número y en especie, si bien Dios no puede algo que sea «simpliciter» infinito, lo cual sería contradictorio; pues lo que ha sido creado, por el mero hecho de serlo, ya es finito y limitado.

En segundo lugar, los posibles son tales en razón de su imitación de la esencia divina; *es así que* la esencia divina no puede agotarse por ningún número determinado, ni por ningún

grado determinado de perfección, *luego* los posibles son infinitos tanto en número como en especie.

En tercer lugar, en el número aparece finalmente la posibilidad de una multitud infinita, al menos en el estado de pura posibilidad; pues, una vez puesto un hombre, vemos que puede darse otro hombre, *luego* es señal de que, puesto cualquier hombre, puede ponerse cualquier otro, sin negación del precedente y, por consiguiente, sin ninguna contradicción.

545. 4. EL CONSTITUTIVO ESENCIAL DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA. Entorno al constitutivo esencial de la omnipotencia divina, en cuanto a lo explícito, existe una gran división de opiniones.

La primera opinión es la de los tomistas, quienes afirman que la omnipotencia consiste, explícita y formalmente, en el entendimiento y en la operación especial del mismo llamada imperio intelectual. " traducción de dicho imperio es la siguiente fórmula: haz esto, o que exista tal cosa, y no supone ninguna enunciación de la verdad.

La segunda opinión sostiene que la omnipotencia consiste en la voluntad y en el acto particular de la misma, que se llama imperio volitivo, en cuanto que manda que la cosa sea. Este es el parecer de URRÁBURU y de otros.

La tercera opinión defiende que consiste en el conjunto que forman el entendimiento y la voluntad.

La cuarta opinión distingue entre el entendimiento, la voluntad y la potencia, y afirma que, en las obras «ad extra», el entendimiento divino dirige dichas obras, mientras que la voluntad decreta su existencia, y la potencia activa lleva a cabo lo que ha sido mandado por parte de la voluntad. La potencia activa, en cuanto a lo que está explícito, ha de ser concebida como distinta del entendimiento y de la voluntad; es decir, como la misma esencia divina, en cuanto que es el mismo ser «per se» subsistente; en cuanto que contiene en acto toda la perfección posible, y en cuanto que es comunicativa «ad extra». La razón es porque el principio del actuar debe contener toda la perfección del efecto, no sólo en la representación, ni sólo en el amor, sino también en acto, por lo menos eminencial; es *así que* ni el entendimiento ni la voluntad, sino la sola esencia contiene en acto la perfección de todos los efectos, *luego* sólo la esencia es el principio del actuar. Esta es la opinión de SUÁREZ, de DURANDO y, según parece, también de Santo Tomás. Podemos calificarla de bastante probable (OM nn.936-946).

546. 5. EL ACTO SEGUNDO, O LA ACTUACIÓN DE LA POTENCIA ACTIVA DIVINA. El acto segundo de la potencia activa siempre es una acción formalmente productiva de su efecto. Y se pregunta precisamente en qué consiste tal acción productiva mediante la cual la omnipotencia de Dios produce las cosas. Sobre ello existen dos opiniones.

La primera opinión es la de los tomistas. Según ellos, tal acción no es un modo distinto de Dios y del término de la misma acción, sino que, de parte de Dios, es la intelección (o acto del entendimiento) y la volición (o acto de la voluntad) de crear, que es «formaliter» inmanente, virtualmente transeúnte, y además desde toda la eternidad. La razón es porque toda acción es perfección del agente; es *así que* en Dios no existe ninguna perfección del agente que se pueda llamar acción más que la intelección y la volición, *luego* en ellas

consiste formalmente la acción de parte de Dios. De parte de la criatura, la acción es la relación de dependencia que resulta como consecuencia en la criatura ya existente; relación que, en cuanto acción, es anterior a la criatura con prioridad de naturaleza), y posterior a la misma formalmente en cuanto tal relación.

La segunda opinión es la de SUÁREZ, el cual sostiene que la acción transeúnte divina en un modo distinto, con distinción real, de Dios y de la criatura, como quiera que es un modo toda acción productiva. Esta opinión admite que en Dios se den la intelección y la volición de la cosa que se va a crear, y ello desde toda la eternidad; pero éstas no son acciones formalmente creativas, sino acciones inmanentes que son principios de la acción creativa transeúnte. En cuanto al fundamento de la doctrina opuesta, se niega, sin más, ya que no es cierto que una acción transeúnte sea una perfección del agente.

ARTICULO II

REALIDAD DE LA CREACIÓN

Tesis 44. El mundo, en su primera conformación, ha sido producido por Dios mediante creación.

548. Nociones. MUNDO: Entendemos por tal todo aquello que es distinto de Dios y del único ser necesario. Cuando hablamos del mundo material, afirmamos que es creado, al menos en cuanto a su substrato o materia; pues las formas materiales son educidas de la potencia de la materia o al mismo tiempo que ésta si se trata de las formas creadas junto con la materia, o posteriormente, mediante la evolución y el influjo de las causas segundas, si se trata de las demás formas materiales con posterioridad a la creación.

HA SIDO PRODUCIDO: sobre este punto no hay discusión, pues es claro que` todo lo que es contingente ha tenido que ser producido; pero nuestra pregunta va al modo de producción, y afirmamos que es mediante creación «ex nihilo» (a partir de la nada).

549. MEDIANTE CREACIÓN: Acerca de la creación podemos dar tres definiciones. *Primera definición:* creación es la producción de una cosa a partir de su propia nada y a partir de la nada del sujeto. *Producción* es la acción de la causa eficiente. *A partir de su propia nada* no significa que la cosa creada proceda de la nada, como de la materia de que consta, o que la nada hubiera precedido con prioridad de tiempo y después se hubiera producido el ser de la cosa, ni tampoco significa la exclusión absoluta de cualquier otro ser -como la causa eficiente-, sino que significa que la cosa en cuestión no es nada sin la producción, ya sea que haya sido hecha en el tiempo o «ab aeterno» (desde toda la eternidad). *A partir de la nada del sujeto*, no significa sino que no se presupone ningún sujeto hacia el cual haya de ir dirigida la acción -al contrario de lo que ocurre con las acciones eductivas, en las que el sujeto se presupone-, sino que la entidad toda de la cosa, que se encuentra en la misma, es producida sin más.

Segunda definición: creación es la producción de una cosa según toda la substancia y entidad de la misma, de forma que no se dé por supuesto nada de su entidad en su producción; como, por el contrario, algo se presupone de la cosa producida en las acciones eductivas: en ellas se presupone un sujeto que va a ser transmutado mediante la acción.

Tercera definición: creación es la producción de la cosa o del ser, en cuanto que es ser; no en cuanto ser «simpliciter», de lo contrario el mismo Dios podría ser creado, sino en cuanto que es contingente, o según se da en la criatura.

Tras todas estas nociones, resulta claro en qué forma *diffiere la creación de la educación*, pues en la educación se presupone siempre algún sujeto, a partir de cuya potencia se educa la forma; por ello, no se produce toda la cosa según toda su substancia, ni tampoco se produce el ser en cuanto ser, sino únicamente según que es tal ser o tal otro.

550. Estado de la cuestión. Preguntamos, pues, si el mundo, tanto el corpóreo como el de los espíritus, que son distintos de Dios, ha sido producido mediante creación «ex nihilo» (a partir de la nada) o de otro modo.

Hay que advertir que no nos preocupamos aquí de si el mundo fue creado en el tiempo o ««ab aeterno»» (desde toda la eternidad); tampoco nos preocupamos sobre si el estado que tiene el mundo en la actualidad puede explicarse o no mediante un proceso evolutivo. Sea lo que fuere de estas cuestiones, sólo preguntamos si el mundo ha tenido su origen mediante creación «ex nihilo» (a partir de la nada).

551. Opiniones. *La primera* niega sencillamente la creación «ex nihilo». En este sentido, PLATÓN y ARISTÓTELES afirman que la materia es increada, y de ella han sido educidas todas las formas materiales, tanto las substanciales como las accidentales. Los panteístas evolucionistas dicen que el mundo no es otra cosa más que los diversos modos de Dios, y que tiene su origen mediante la evolución de la misma substancia divina.

La segunda opinión es de ROSMINI, según el cual la producción de las cosas ha sido hecha por Dios mediante abstracción, con la cual Dios concibe el ser abstrayéndolo del Verbo Divino; mediante la imaginación, con la que concibe los diversos términos limitados de aquel ser, y mediante la síntesis por la cual concibe, de manera conjunta, aquel ser abstracto y los términos limitados que se ponen fuera de la nada.

Nuestra opinión es la de todos los escolásticos, que defienden que el mundo ha sido hecho mediante creación partir de la nada («ex nihilo»). Y mantenemos esta doctrina como certísima en filosofía; en cuanto al campo teológico, es de fe.

552. Prueba de la tesis. *Prueba 1.* (A partir del hecho de que todas las cosas, fuera de Dios, han sido hechas). Dios produjo, mediante una acción verdaderamente efectiva, todas las cosas contingentes que existen en el mundo; es así que no pudo producirlas a partir de ningún sujeto increado preexistente, luego Dios ha tenido que producirlas mediante una acción efectiva desarrollada sin sujeto alguno preexistente (esta acción efectiva no es otra cosa más que la creación «ex nihilo»).

La mayor es clara, a partir de la prueba de la existencia de Dios; pues las cosas contingentes reclaman un ser necesario y una causa primera por la que son producidos.

La menor: en efecto, no pudo hacer estas cosas a partir de un sujeto increado preexistente. *En primer lugar*, porque muchas cosas no tienen substrato alguno o sujeto a partir del que se hacen, o del que constan, tal como el alma racional. Y *en segundo lugar*, porque si se diese un substrato increado de las cosas, existirían varios seres increados; es decir, Dios y el

substrato en cuestión.

553. Prueba 2 (*Un tanto diversa, a partir de la unicidad de Dios*). El ser increado es absolutamente único; luego todas las demás cosas al margen de este ser increado han tenido que ser hechas mediante creación «ex nihilo» por el único ser increado. Declaración de la consecuencia: si presuponemos algún substrato que no ha sido hecho, existirían varios seres increados: Dios simplicísimo y distinto de este mundo, y el referido substrato del mundo.

Escolio. Y hay que notar que este argumento conserva todo su valor, tanto si se dice que todas las cosas han sido hechas en el tiempo, como que lo han sido desde toda la eternidad («ab aeterno»); pues en cualquier hipótesis, el ser increado es esencialmente único, por lo cual todas las cosas, con excepción del propio ser increado, han tenido que ser hechas por él, según toda su entidad.

554. Objeciones. 1. De la nada, nada se hace; *es así que* la creación es de la nada, *luego* la creación repugna en su mismo concepto.

Distingo la mayor: de la nada no se hace nada, considerada como materia «a qua» (partir de la cual), *concedo*; considerada como término «a quo» (partir del cual) *niego*; y *contradistingo la menor*.

2. Antes de la creación del mundo existió un caos inmenso, según aparece por los escritores eclesiásticos; *es así que* el caos no es la nada, *luego* el mundo no ha sido hecho de la nada.

Distingo la mayor: antes de la obra de distinción y ornato del mundo, *concedo*; antes de la obra propiamente dicha de creación, *niego*; y *concedida la menor, distingo el consecuente:* si el caos precedió simplemente a la obra de ornato, *niego*; si precedió verdaderamente a la obra de creación, *concedo*.

3. No hay más remedio que afirmar la repugnancia de todo aquello acerca de lo cual no podemos tener ninguna idea; *es así que* no podemos formarnos ninguna idea de la creación, *luego* la creación repugna. *La menor:* puesto que no podemos concebir mentalmente sino aquello que experimentamos; *es así que* sólo experimentamos educciones, *luego* no podemos tener idea de la creación.

Distingo la mayor.- si no podemos tener ninguna idea, ni siquiera analógica, debido a que los términos son incompatibles, *concedo*; si no tenemos una idea propia «ex proprü» (a partir de los propios) o «quidditativa», *niego*; y *contradistingo la menor:* Tenemos idea de acción, de totalidad del ser y de sujeto, y mediante tales ideas llegamos a formar esta otra: la acción productiva de todo el ser, sin ningún sujeto previamente supuesto. Y, una vez formada tal idea, quedaba el probar la realidad de la misma. Pero ha quedado eficazmente probada.

4. El devenir («fieri») de una cosa es anterior a la constitución del término; *es así que, si* el devenir es anterior a la constitución del término, supone previamente un sujeto en que se encuentre recibido, *luego* el devenir, y en resumidas cuentas toda acción, requiere un sujeto en el que se recibe; por lo tanto, no puede ser creación. *La menor:* pues, de lo contrario la acción no se hallaría ni en el término ni tampoco en el sujeto distinto del término formal, sino en sí misma.

Distingo la mayor: el devenir de una cosa sucesiva, *concedo*; el de una cosa instantánea, *subdistingo*: es anterior en cuanto a la duración, *niego*; es anterior en cuanto a la naturaleza, *concedo*; y *contradistingo la menor*. *si* precede al término en cuanto a la duración, *concedo*; *si* únicamente le precede en cuanto a la naturaleza, *niego*. *En cuanto a la prueba aducida*, *niego el supuesto* que con dicha prioridad se signifique algún instante en que la acción no estuviese con el término. Efectivamente, la acción siempre a estado con el término, pero como adherida a él en la forma más íntima que cabe concebir, y además impulsándolo a ser, si bien no como causa o principio «quod», sino únicamente «quo».

Cabe también decir que, «en tal prioridad», la acción estuviese como en sí, tan sólo para significar con ello que no precisaba de ningún sujeto de inhesión que hubiera de preceder necesariamente a la acción, sino únicamente de término al que adherirse.

5. Toda acción implica mutación; es *así que* la mutación supone un sujeto, *luego* toda acción presupone un sujeto a partir del cual la cosa se haga. *La mayor*: porque la acción es un tránsito formal de un estado a otro; es *así que* todo tránsito de un estado a otro implica mutación, *luego* toda acción implica mutación.

Distingo la mayor: la acción eductiva, *concedo*; la acción creativa, *subdistingo*: implica una mutación propiamente dicha, *concedo*; propiamente dicha, *niego*; y *contradistingo la menor*. *En cuanto a la prueba aducida*, *distingo la mayor*. *si* es eductiva, *concedo*; *si* es creativa *niego*; pues la creación supone el tránsito, no ya de un estado a otro sino del no-ser al ser.

6. Toda acción supone tránsito de la potencia al acto; es *así que* la potencia es un auténtico sujeto de carácter real, *luego* toda acción presupone un sujeto real.

Distingo la mayor: es tránsito al menos de la potencia objetiva al acto, *concedo*; es tránsito de la potencia subjetiva, *subdistingo*: *si* se trata de una acción simplemente eductiva, *concedo*; *si* se trata de la acción propiamente creativa, *niego*; y *contradistingo la menor*: la potencia objetiva es, en verdad, algo real o actual, *niego*; *lo* es la potencia subjetiva, *concedo*.

7. Una distancia infinita no puede recorrerse; es *así que*, entre la nada y el ser se interpone una distancia infinita, *luego* no puede darse tránsito alguno de la nada al ser mediante ninguna acción.

Transmito la mayor; y *niego la menor*; en efecto, entre la nada y el ser no existe, en realidad, distancia alguna que deba recorrerse, sino la realidad del ser que tiene que ser hecho, y éste es, sin duda, finito.

ARTICULO III

EL AUTOR CONNATURAL DE LA CREACIÓN

Tesis 45. Sólo Dios puede crear como causa principal.

555.- Estado de la cuestión. Ya sabemos que Dios lo ha creado todo de la nada, al menos de forma mediata, puesto que El es la causa de todas las causas. Consta además por la fe

que Dios ha creado todas las cosas y de forma inmediata, de suerte que ninguna criatura ha creado, de hecho, cosa alguna, por insignificante que sea. Nos preguntamos, pues, si por la sola razón se puede probar que sólo Dios ha creado todas las cosas; lo cual, a su vez, no puede constar, si no es demostrando que ninguna criatura -como causa principal; es decir, proporcionada a su efecto puede crear cosa alguna.

Es evidente que ninguna criatura puede crear todas las cosas que existen, o pueden llegar a existir, mediante la creación; pues en tal caso se crearía a sí misma, lo cual es absurdo. Pero cabe preguntar si alguna criatura puede crear alguna cosa, aunque sea insignificante.

556. Opiniones. *La primera opinión* expone la teoría de los intermediarios, conforme a la cual Dios creó la mente, la mente a su vez creó el alma del mundo, y el alma del mundo creó, en fin, la materia y todas las formas inferiores. Así, PLOTINO y AVICENA. Es evidente que esta opinión va contra la fe.

La segunda opinión es sostenida por algunos católicos, que dicen que la criatura, como causa principal, puede crear algo. ARRIAGA afirma que tal causa puede ser natural; mientras que DURANDO dice que puede ser, al menos, sobrenatural, así como el hábito de la gracia es un hábito connaturalmente productivo de actos sobrenaturales.

La tercera opinión es la de SUÁREZ según el cual ninguna criatura puede crear absolutamente nada; sin embargo esta afirmación sólo nos puede constar mediante un argumento tomado de un hecho que la fe nos facilita; es decir, que ninguna criatura, de hecho, ha creado nada.

Nuestra opinión defiende que ninguna criatura puede crear nada como causa principal, y esto nos consta con certeza por la sola razón. Esta es la opinión común de todos los escolásticos.

557. Prueba de la tesis. *Prueba 1. (A partir del objeto formal de la creación).* El objeto formal de cualquier acto creativo, aunque sea insignificante, es el ser creable o contingente en cuanto tal; es así que ninguna criatura puede tener por objeto formal de su actividad el ser curable o contingente en cuanto tal, luego ninguna criatura puede crear.

La mayor. pues el objeto formal de una actividad es aquello nuevo que se hace y que, como tal, se contrapone al término «a quo»; es así que el término «a quo» en la creación es la nada actual del ser creable o contingente en cuanto tal; no ya la nada actual del ser creable de tal género o especie, luego el objeto formal de la potencia creativa y de la creación, es el ser creable o contingente en cuanto tal, y no el ser creable o contingente de un grado o de una especie determinados. Explicación de esta menor: pues si el término «a quo» en la creación pudiera ser el ser creable o contingente de determinado género o especie; por ejemplo, la nada de una paloma en la creación de tal paloma, entonces la nada actual de dicha paloma podría ser una porción de barro, un león o un asno; pero, en tal caso, la paloma ya no se crearía, sino que se educiría del barro o del león, en contra de la hipótesis formulada de que es producida mediante creación.

La menor principal: porque aquella fuerza o potencia que tiene por objeto formal de su actividad alguna razón común, puede extenderse a todo lo que está contenido dentro de dicha razón común; es así que dentro de la razón común de ser creable o existente mediante la creación se contienen, tanto la causa a la vez creada y creadora, como todas las cosas

que le son superiores, *luego* la causa en cuestión, a la vez creada y creadora, podría crearse a sí misma y podría crear las cosas todas que le son superiores.

558. *Cabe argüir.* Una criatura que, a la vez, crease, llegaría en su acción hasta el ser contingente en cuanto tal, de forma meramente especificativa y sólo hasta un género determinado, de forma reduplicativa, de la misma manera que un caballo, al engendrar otro caballo, llega hasta la razón de viviente sólo de forma especificativa; y hasta la razón de propagar la especie del caballo, de forma reduplicativa. Pero ya en este caso no se seguiría que el caballo pudiese crearse a sí mismo, ni tampoco las cosas que le son superiores, sino únicamente aquella especie -la del caballo- a la que tiende de forma reduplicativa.

Respuesta. Niego el antecedente. En la creación es necesario que siempre se alcance de forma reduplicativa la razón del ser contingente en cuanto tal; porque si se trata de creación ha de tener formalmente por término «a quo» la nada; pero no la nada de esta o de aquella especie, sino la nada total, *luego* el término «ad quem» (hacia el cual) se tiende formalmente es el ser contingente en cuanto tal.

En cuanto a la prueba aducida niego la paridad con la generación. En efecto, cuando un caballo engendra a otro, la acción correspondiente no deja de ser generación, o si se quiere educción, aunque llegue hasta la razón de viviente sólo de forma especificativa y hasta la razón de propagar la especie del caballo de forma reduplicativa. Ahora bien, en la creación, por ejemplo, de una paloma, la acción creativa deja de ser creativa si llega de forma reduplicativa sólo hasta la paloma; pero para ser no paloma hasta que sea barro o león y así tal producción ya no sería creación de la nada, sino sencillamente educción a partir de un sujeto previo.

559. *Prueba 2. (A partir de la nulidad de la potencia «ex qua»).* La virtud creativa es «simpliciter» infinita y, por tanto, sólo puede ser propia de Dios. *Prueba del antecedente:* pues para que se produzca algo procedente de alguna potencia, hace falta una virtud proporcionalmente mayor, y para que se produzca de una potencia nula (en sentido absoluto), como ocurre en la creación, se requiere una virtud infinita sin más.

560. *Prueba 3. (A partir de la distancia infinita que media entre el ser y el no-ser).* En la creación es menester suponer la distancia infinita que existe entre el ser y el no-ser; *es así que* ninguna virtud finita puede superar una distancia infinita, *luego* ninguna virtud finita puede crear.

561. *Prueba 4. (A partir del hecho admitido por la fe de que ninguna criatura ha creado cosa alguna).* De hecho ninguna criatura ha creado cosa alguna, por insignificante que sea, según la fe; luego ninguna criatura hecha puede crear. En efecto, si pudiera crear, resultaría inverosímil que se encontrara impedida por el mismo Dios de llevar a cabo lo que no sería para ella más que una operación natural. Ahora bien, la razón por la que no puede crear no es el grado inferior de la entidad de tales criaturas: pues existen hechas por Dios sustancias de todo orden y grado de perfección, *luego* la razón por la que no puede crear es porque pertenece a la razón misma de criatura el que no pueda crear.

N B. En cuanto a los argumentos 2, 3 y 4 hay algunos que dudan. Pueden verse las discusiones así como las objeciones en OM, nn.964-965.

ARTICULO IV

PROBLEMAS RESTANTES ACERCA DE LA CREACIÓN

562. Nexo. Una vez que han sido tratados los problemas principales que plantea la creación, quedan por examinar algunas cuestiones secundarias respecto a la causa creativa, la duración del término creado y la índole o naturaleza de la cosa creada, todo lo cual vamos a procurar exponerlo con la mayor brevedad en los párrafos que siguen.

563. 1. POSIBILIDAD DE UN INSTRUMENTO SOBRENATURAL DE LA CREACIÓN. Es cosa clara que no puede darse un instrumento connatural de la creación, ya que tal instrumento dice proporción únicamente con algún aspecto propio del efecto; lo cual aquí no puede ocurrir, como ya se ha demostrado anteriormente. Pero preguntamos ahora si será posible, al menos sobrenaturalmente, que alguna criatura sea instrumento de la creación.

En torno a esta materia existen *dos opiniones*. La *primera* es la de los tomistas que afirman la imposibilidad de un instrumento sobrenatural de la creación, y la razón que aducen es que una causa que creara, aunque fuera de modo instrumental, tendría al ser contingente en cuanto contingente; luego podría ser instrumento para crear cualquier ser contingente, incluso ella misma; lo cual es absurdo.

La *segunda opinión* es la de Suárez, que afirma la posibilidad de tal instrumento sobrenatural de la creación. Pues la única contradicción sería que el instrumento tendiera al ser contingente en cuanto tal y, por tanto, pudiera crear cualquier ser contingente, incluso él mismo. A lo que responde Suárez diciendo que el instrumento de la creación no tiende al ser contingente en cuanto tal de forma reduplicativa, sino sólo de forma especificativa, comoquiera que un instrumento sobrenatural no puede verse especificado por objeto formal alguno, sino que únicamente crea aquello a lo que lo aplica la causa principal.

Este argumento se vigoriza con la doctrina de los tomistas al probar la predeterminación física. Pues razonan de la siguiente manera: toda causa tiende al ser existente; *es así que* ninguna causa creada puede tender al ser existente en cuanto tal, como causa principal, puesto que de lo contrario podría producirse a sí misma, luego la causa natural sólo puede tender al ser como causa instrumental, y bajo una razón menos universal que la causa principal. Por tanto, nosotros, de modo semejante, podemos decir que, aunque la causa principal en la creación llegue hasta el efecto bajo la razón de contingente en cuanto tal, el instrumento sobrenatural puede Negar hasta la misma razón de contingencia, pero no de forma reduplicativa, a modo de objeto por el que queda especificado, sino bajo una razón más universal, según que es aplicado libremente por la causa principal.

Esta doctrina de los tomistas ofrece un evidentísimo argumento «ad hominem» de que no existe contradicción alguna en el instrumento supernatural de la creación y, por tanto, no es preciso negar a Dios la potencia de crear valiéndose de un instrumento sobrenatural.

564. 2. NECESIDAD DE LA CREACIÓN «AB AETERNO». Dos son las opiniones existentes en torno a esta materia: la *primera* es de AVICENA y de PLOTINO, quienes afirman que la creación es necesariamente «ab aeterno» (desde toda la eternidad) por la razón de que Dios necesariamente ha de crear. La *segunda opinión* es la de los escolásticos, para quienes la

creación no es necesariamente «ab aeterno». Nosotros defendemos esta misma tesis, considerándola como certísima en filosofía y de fe en teología (la teología, por su parte, enseña el hecho de que la creación aconteció en el tiempo y no «ab aeterno».

Prueba: La necesidad de la creación «ab aeterno» vendría reclamada, bien por parte de Dios -que no tendría libertad para retrasarla hasta llegar el tiempo- bien por parte de la criatura -que tuviese necesariamente que existir «ab aeterno»; es *así que* la necesidad no puede proceder de ninguno de los dos capítulos, *luego* no existe necesidad alguna de que la creación sea «ab aeterno». *La menor* es evidente pues, por una parte, Dios es libre en relación con sus obras «ad extra» y, por otra, la criatura es contingente y no tiene ninguna necesidad de existir, ni «ab aeterno» ni en el tiempo.

565. 3. POSIBILIDAD DE LA CREACIÓN «AB AETERNO». Acerca de este problema, tres son las principales opiniones: *la primera* es la de S. TOMÁS, VAZQUEZ y otros más. Sostienen éstos que la creación es posible «ab aeterno», ya se trate de las cosas en movimiento, ya de las cosas en reposo. Y en verdad, no repugna por parte de Dios, toda vez que tiene potencia «ab aeterno»; ni por parte de la cosa creada, puesto que seguirá siendo causada, aunque lo fuera «ab aeterno»; ni tampoco por parte de la misma acción, que no dejaría de ser «ex nihilo» (a partir de la nada), por más que la nada no precedería con prioridad temporal o de duración, sino sólo con prioridad de naturaleza, en el sentido de que la criatura sería nada dejada a sí misma.

La segunda opinión sostiene la posibilidad de la creación «ab aeterno», siempre y cuando se trate de cosas permanentes, que deben conservarse inmóviles, pero no si se trata de cosas sucesivas o que se hallen en movimiento. Así DURANDO, SUÁREZ, JUAN DE S.TOMAS, y otros más.

La tercera opinión afirma que es imposible el que toda la creación sea «ab aeterno». Así S.BUENAVENTURA, la mayoría de los Padres - según PETAVIO-, TOLEDO, VALENCIA, TANNER, PALMIERI, BILLOT, y otros. Esta opinión a muchos les parece cierta.

566. 4. POSIBILIDAD DE QUE DIOS PRODUZCA ALGÚN SER «SIMPLICITER» INFINITO. La respuesta unánime de los escolásticos a esta cuestión es que es algo imposible (n.366).

5. POSIBILIDAD DE QUE DIOS PRODUZCA ALGO QUE SEA INFINITO EN UNA U OTRA PERFECCIÓN «SIMPLICITER» SIMPLE, p. ej., en la sabiduría. La respuesta es también negativa, toda vez que en dicha perfección ese algo sería superado por Dios; puesto que no podría convenir con la perfección divina más que de forma análoga, y por ello tal perfección ya no sería infinita.

567. 6. POSIBILIDAD DE QUE DIOS PRODUZCA ALGO QUE SEA INFINITO «SECUNDUM QUID», en línea «quidditativa», ya sea *genérica* ya sea *específica*; por ejemplo; un ángel infinitamente perfecto sólo en la razón de «angeleidad». Existen dos opiniones. Los *tomistas*, por una parte, afirman, de hecho, que los ángeles -cada uno en su especie- son infinitos de modo «quidditativo», ya que, al ser únicos en la propia especie, cada uno de ellos contiene toda la perfección de su especie correspondiente. SUÁREZ, por otra parte, dice que esto es imposible. *En primer lugar*, porque no es cierto que los ángeles sean inmultiplicables en la propia especie; *en segundo lugar*, porque el ángel, al igual que cualquier otra criatura, es potencial; *luego* no tiene una esencia actual en toda su plenitud, sino que en el tiempo sigue

siendo actuable; *luego* no tiene en su orden toda la realidad que es posible y, por tanto, no es, en su orden, infinito de modo «quidditativo».

568. 7. POSIBILIDAD DE QUE DIOS HAGA ALGO QUE SEA INFINITO DE MODO CATEGOREMATICO, YA SEA EN LA MULTITUD, YA EN LA EXTENSIÓN. Son dos también las opiniones. Lo afirman TOLEDO y VAZQUEZ, mientras que lo niegan SUÁREZ y MOLINA. S.TOMAS, al final del tratado *Sobre la Eternidad del Mundo*, afirma que no puede probarse su repugnancia, si bien en otros lugares no pocas veces diga lo contrario (OM n.930).

569. 8. POSIBILIDAD DE QUE DIOS HAGA «LO MEJOR» QUE ES POSIBLE. La respuesta que se da más comúnmente es negativa, en contra de LEIBNITZ, RUIZ DE MONTROYA y otros optimistas. La razón por la cual se niega es porque todo posible lo es en tanto en cuanto que es imitación de la esencia divina; *es así que* la esencia divina no puede agotarse por ningún grado finito de perfección, *luego* siempre sigue siendo imitable por términos indefinidamente mejores; luego es imposible que exista algo que sea, sin más, lo mejor, de suerte que no se pueda ir más allá.

570. 9. ÍNDOLE O NATURALEZA DE LA COSA CREABLE Y ANIQUILABLE. *Las cosas subsistentes* -el ángel, la materia prima y el alma humana- son creadas de la nada, puesto que están producidas «ex nihilo sui» (a partir de la nada de sí mismas) y «ex nihilo subiecti» (de la nada del propio sujeto), pues no dependen de ningún sujeto. *Las cosas no subsistentes*, como son las *formas accidentales* y las *formas substanciales materiales*, son producidas de modo connatural, mediante educación de un sujeto que se presupone y, por tanto, no mediante creación. Sin embargo, tales formas y accidentes pueden crearse por la vía del milagro, puesto que pueden producirse por una acción que sería producción de la cosa -el accidente en cuestión- «ex nihilo sui» (a partir de la propia nada) y «ex nihilo subiecti» (a partir de la nada del sujeto), como es evidente; y, de hecho, esto acontece con la cantidad eucarística, que primeramente ha sido producida por educación a partir de la materia y después de la consagración se conserva por una acción creativa, es decir, independiente del sujeto.

Algo semejante hay que decir a propósito de aquellas cosas que pueden ser aniquiladas. Es evidente que Dios puede aniquilar las cosas, de la misma manera que ha podido producirlas de la nada; por más que, de hecho, no las aniquile. Y, ante todo, pueden ser aniquiladas las *cosas subsistentes*, como son la materia prima, los puros espíritus y el alma racional. Todas estas cosas perecerían sin más y sin que quedase ninguna partícula de ellas mismas, ni tampoco el sujeto en cuya potencia pasiva estuvieran contenidas. En cuanto a las *cosas no subsistentes*, como las formas accidentales y las formas substanciales materiales, no pueden ser aniquiladas, en rigor, de una manera connatural, directa; pues, al parecer, permanece el sujeto a partir de cuya potencia pueden ser educadas. Sin embargo, pueden aniquilarse indirectamente una vez aniquilado el sujeto. Por vía sobrenatural la aniquilación puede ocurrir si, por ejemplo, la cantidad eucarística se conserva separada de la substancia del pan y del vino, e inmediatamente después retira su concurso conservativo; entonces, de la misma manera que antes se conservaba sobrenaturalmente, así ahora se aniquila por la misma vía sobrenatural.

ARTICULO V

LA CONSERVACIÓN O ACCIÓN SEGUNDA DE DIOS «AD EXTRA»

Tesis 46. Dios conserva todas las cosas que existen fuera de El mismo de modo positivo, directo e inmediato.

572. Nociones. La CONSERVACIÓN puede tomarse en sentido pasivo y en sentido activo. En sentido *pasivo* es la permanencia de la cosa en el ser, con dependencia de alguna causa; en sentido *activo*, es aquella mediante la cual una cosa permanece en su propio ser.

La conservación activa puede ser *negativa y positiva*. La negativa consiste sencillamente en no destruir una cosa que uno podría, sin más, destruir. La positiva es aquella acción que hace que la cosa permanezca en su propio ser.

A su vez, la conservación activa positiva puede ser *directa o indirecta*. La directa es la que va a parar al mismo ser de la cosa que permanece en el ser; la indirecta es la que aparta los impedimentos que pueden determinar que las cosas perezcan, a la manera que la sal conserva la carne apartando los gusanos.

Finalmente, la conservación activa, positiva, directa puede ser *mediata e inmediata*. La mediata termina en el ser de la causa que conserva la cosa. La inmediata termina en la misma cosa que permanece en el ser.

Estado de la cuestión. Preguntemos si Dios conserva todas las cosas que existen fuera de El mismo de modo positivo, directo e inmediato.

Opiniones. La *primera opinión* sostiene que todas las cosas subsistentes que han sido producidas mediante la creación, son conservadas por Dios, de modo positivo, directo e inmediato; sin embargo, las formas accidentales y las formas substanciales materiales son conservadas por las causas segundas o por sus mismos sujetos. Así se expresa Iglesias.

Nuestra opinión mantiene que Dios conserva todas las cosas de modo positivo, directo e inmediato, aun cuando a veces puedan concurrir con Dios las causas segundas; por ejemplo, en la conservación de los actos inmanentes del entendimiento, de la voluntad y del sentimiento; los cuales, mientras duran, son conservados a la vez por Dios y por la causa inmanente. Esta tesis es cierta en filosofía; en teología es de fe que por lo menos las cosas subsistentes que han sido producidas mediante la creación, son conservadas por Dios de modo inmediato.

573. Prueba de la tesis. *Prueba 1.* (Vale, en general, para todas las cosas; a partir de la noción de contingente). Todo ser contingente necesita ser conservado por otro de modo positivo, directo e inmediato; es así que ese otro ser tiene que ser Dios, o al menos tiene que serlo también, luego todo ser contingente es conservado por Dios de modo positivo, directo o inmediato.

La mayor: porque el ser contingente es contingente en todos y cada uno de sus instantes, por tanto, por parte de su propia esencia, es indiferente para existir o no; luego por parte de su esencia no tiene la existencia; así pues, no es algo de por sí y, abandonado a sí mismo,

no sería nada; *luego*, si pesar de todo es algo en cada uno de sus instantes, ello se debe a que no ha sido abandonado a sí mismo, sino que, en cada uno de sus instantes es impulsado a ser por algún otro. Y esto es precisamente ser conservado de modo positivo, directo e inmediato por ese otro.

La menor (a partir del modo como la causa conservadora tiende a su efecto). Pues la causa conservadora debe tender a conservar el ser contingente en cuanto contingente (ya que éste es precisamente el título por el cual la cosa necesita de la conservación); *es así que* ninguna causa creada puede tender a conservar el ser contingente en cuanto contingente, *luego* ninguna causa creada puede conservar una cosa contingente en cuanto contingente. Si, pues, alguna causa concurre a la conservación de la cosa, será a título particular; por ejemplo, si se trata de un acto vital propio, o de su acción específica, etc.

Esta segunda menor ya ha sido declarada anteriormente (nn.557-558). a) En primer lugar, porque el objeto formal de cualquier actividad debe distinguirse de la misma actividad; de lo contrario, ésta se tendría a sí misma por objeto y se podría hacer a sí misma. Ahora bien, si el objeto formal de la actividad creada fuera el ser contingente en cuanto tal, semejante objeto no se distinguiría para nada de la actividad creada, toda vez que ella misma es contingente, *luego* no puede tener por objeto formal el ser contingente en cuanto tal.

b) *En segundo lugar* (es lo mismo, con alguna variante), porque si una actividad cualquiera tiende a un término bajo una determinada razón formal y precisamente porque allí se contiene la razón formal en cuestión, podría tender a todo aquello en que se hallase presente la misma razón formal; *luego* si la criatura tuviese por objeto formal el ser contingente en cuanto tal, podría producir todo ser contingente y, por tanto, podría producirse a sí misma, así como a los seres que le son superiores.

574. Prueba 2. (Especialmente relacionada con las cosas subsistentes, como son la materia prima y el espíritu). Pues Dios puede aniquilar las cosas subsistentes; *es así que* no las puede aniquilar mediante ninguna acción positiva, *luego* tiene que ser por simple remoción (o supresión) de la acción conservativa; *luego* conserva todas aquellas cosas que, de hecho, no son aniquiladas.

La mayor es evidente. a) Porque Dios puede todo aquello que no supone contradicción; *es así que* no existe contradicción alguna en el hecho de que una cosa contingente deje de existir, puesto que, de por sí, es indiferente a existir o no, *luego* Dios puede hacer que una cosa no exista. b) Del mismo modo, una cosa depende esencialmente de Dios; *luego* así como la sacó de la nada con entera libertad, así también, con la misma libertad, puede hacer que vuelva a la nada de que ha sido sacada.

La menor: Pues una acción positiva tiene por término una cosa positiva, ya que entendemos por acción aquello en virtud de lo cual algo emana formalmente de su causa; *es así que* la aniquilación no es una cosa, *luego* no puede ser término de ninguna acción positiva.

N. B. Las formas accidentales y substanciales materiales no pueden, connaturalmente, ser aniquiladas de modo inmediato, sino mediato, una vez suprimido el sujeto, por tanto este argumento no se les puede aplicar.

575. Escolios. Causas conservadoras y naturaleza de la acción conservativa. 1. solo Dios

puede conservar las cosas subsistentes. Pues son conservadas por una acción creativa (como quiera que tal acción no es a partir de un sujeto presupuesto); *es así que* la creación es una acción que pertenece sólo a Dios, *luego* las cosas subsistentes sólo son conservadas por Dios. Sin embargo, la acción conservativa se distingue de la acción propiamente creativa según una determinada con notación o referencia a la duración anterior. La creación no hace ninguna referencia a una duración anterior, mientras que la conservación sí.

2. Dios únicamente puede conservar las formas no subsistentes cuyas causas dejaron de actuar; por ejemplo, una casa ya construida. Pues tales formas necesitan ser conservadas; *es así que* las causas naturales no pueden conservar, *luego* sólo por Dios pueden ser conservadas.

3. Las formas que no existen sino bajo el influjo de una causa segunda, como son los actos inmanentes de la inteligencia y de la voluntad, son conservadas por Dios y por la criatura juntamente.

4. La acción conservativa, según los tomistas, es formalmente inmanente (la intelección y la volición divinas), y virtualmente transeúnte. En la conservación de las formas que son educidas, conceden que se da una acción modal que es distinta de Dios y de la criatura; pero afirman que tal acción para Dios es un efecto más que una acción. Según Suárez, la conservación -de igual modo que cualquier otra acción- es un modo que se distingue, con distinción real del agente y del término; y la acción en cuestión -intermedia- es para el mismo Dios verdadera acción, es decir, vía para conseguir el efecto; no es efecto ni tampoco término.

5. La conservación se identifica con la acción productiva, en el caso en que las mismas causas que produjeron la cosa son las que la conservan. Pues una acción se especifica y se distingue por parte del agente y del término, pero en esta hipótesis el agente y el término son los mismos. Luego la acción también lo será.

6. No obstante, aún en el caso en que la producción y la conservación se identifican realmente entre sí, se distinguen por determinadas connotaciones extrínsecas: pues la producción connota -da a entender- que la cosa anteriormente no existía, mientras que la conservación afirma que la cosa ya existía con anterioridad.

7. La tesis podría enunciarse también de otra manera, diciendo que todo ser contingente depende de Dios de manera esencial, directa e inmediata como de su causa eficiente tanto, si después depende además, no esencialmente, de algún otro ser, como si no.

576. Objeciones. 1. Lo que no puede corromperse, no puede dejar de ser y, por tanto, tampoco necesita conservación; *es así que* las formas subsistentes y la materia prima no pueden corromperse, *luego* no pueden dejar de ser y, por tanto, no necesitan conservación.

Distingo la mayor: no puede dejar de ser, precisamente por corrupción, *concedo;* no puede dejar de ser por aniquilación, *niego;* y *concedida la menor, distingo igualmente el consecuente.*

2. Dios es más poderoso que cualquier agente creado; *es así que* un agente creado puede producir cosas que permanezcan, aunque no las conserve, *luego* «a fortiori» Dios podrá

hacer cosas que permanezcan en el ser, aunque El mismo no las conserve.

Concedo la mayor; concedo asimismo la menor; y niego la consecuencia por manifiesta disparidad: pues los efectos dependen de Dios en cuanto al mismo ser contingente que tienen, mientras que de la criatura dependen solamente en el hacerse, es decir, mientras se hacen, pero nada más.

3. Si las cosas creadas necesitasen ser conservadas para no perecer, tenderían a no ser; es *así que* ninguna cosa puede tender a no ser, porque esto no es bueno para ellas, *luego* las cosas no necesitan ser conservadas para permanecer en el ser.

Distingo la mayor: tenderían positivamente a no ser, *niego*; tenderían negativamente en el sentido de que, si no fuesen conservadas por otro ser, acabarían por perecer, *concedo*. Y *contradistingo la menor*.

4. Una cosa cualquiera puede retener lo que una vez ha recibido hasta que le sea quitado; es *a sí que* Dios ha dado a cada cosa su propio ser, *luego lo* podrá retener hasta que le sea quitado positivamente.

Distingo la mayor: si se basta en sí misma para retenerlo, *concedo*; si no se basta a sí misma, *niego*; y *concedida la menor, distingo igualmente el consecuente*.

5. Si Dios estuviese conservando constantemente a la criatura por una acción positiva, haría de nuevo la misma cosa, o haría otra cosa distinta de la primera; es *así que* ambas conclusiones son absurdas, *luego* no conserva las cosas.

La menor: no puede hacer de nuevo la misma cosa, pues ya está hecha; ni puede hacer otra cosa distinta, porque entonces mediante tal acción, no estaría conservando la cosa anterior, sino creando una cosa enteramente nueva.

Niego la mayor: pues, en verdad, conservar una cosa, ni es crearla de nuevo, ni tampoco es crear otra distinta, sino que es hacer sencillamente que no se interrumpa la duración del mismo efecto producido, ni tampoco la acción mediante la cual dura.

6. U materia se conserva mediante la forma; la forma material, mediante la materia; las sustancias mediante sus accidentes propios, sin los cuales no pueden existir, y las propiedades, en fin, se conservan mediante las sustancias de las cuales dependen de manera eficiente; *luego* no es necesario que todas las cosas sean conservadas por Dios de modo inmediato y directo, sino que unas cosas son conservadas mediante otras.

Distingo la mayor: y por ello se pretende afirmar que las causas segundas pueden concurrir a la conservación de las cosas, en el orden de la causa material, *concedo*; ello significa que Dios no concurre a la conservación eficiente de las cosas, *niego*.

ARTICULO VI

LA COOPERACIÓN O CONCURSO SIMULTANEO CON LAS CAUSAS SEGUNDAS COMO ACCIÓN TERCERA DE DIOS «AD EXTRA»

Tesis 47. Dios concurre, de modo físico e inmediato, junto con las criaturas a todas las acciones y efectos de las mismas, como una causa superior lo hace con una inferior y subordinada.

578. Nociones. El CONCURSO o cooperación de Dios con la causa segunda al actuar de ésta, es el influjo de Dios que obra el mismo efecto y la misma acción que proceden también de la criatura.

Al añadir de modo Físico queremos indicar que dicho influjo no se da por la vía de un mandato o de una exhortación, sino mediante el influjo de la potencia activa.

Y por de modo INMEDIATO se entiende que el influjo en la acción y en el efecto de la criatura no procede sólo de otra causa creada por Dios, sino de la potencia misma de Dios.

JUNTO CON LAS CRIATURAS. Se afirma con ello el concurso simultáneo que termina inmediatamente en la acción y en el efecto de la criatura, aunque no en la causa, en el sentido de que haya de moverla o de ofrecer algún complemento a la virtualidad de la misma. No negamos ahora este concurso previo, que terminaría en la virtualidad creada, moviéndola o sirviéndole de complemento, ni tampoco lo afirmamos: de ello trataremos más adelante; por el momento sólo tratamos del concurso simultáneo, que por todos es admitido como cierto.

COMO UNA CAUSA SUPERIOR CON LA INFERIOR, y no como una causa en el mismo plano de igualdad. Pues dos causas que se hallan en el mismo plano -como dos mulas que tiran del mismo carro- no pueden llegar al mismo efecto ni a la misma acción, sino que una de las causas produce una acción y una parte del efecto, y la otra produce otra acción con la otra parte del efecto, por más que aparentemente se trate del mismo efecto y de una sola acción, por la razón de que las dos acciones y las dos partes del efecto se suman. Mientras que, cuando hay subordinación en las causas, entonces cada una llega a todo el efecto y a toda la acción; pero la causa superior llega a las dos cosas bajo una razón formal superior o más universal, que comprende en su extensión también la razón inferior. En el caso que nos ocupa, la causa superior -Dios- llega a la acción y al efecto de la criatura en cuanto ambas cosas son seres contingentes; en cambio, la causa inferior llega a estas dos cosas porque tienen alguna razón particular de contingencia: por ejemplo, porque se trata de que un viviente se propague dentro de su misma especie, o porque es un acto mío vital, etc.

579. Estado de la cuestión. Nos preguntamos, pues, si Dios, en verdad, presta su cooperación a todas las acciones y efectos de las criaturas, como una causa superior puede hacerlo con otra inferior.

Opiniones. *La primera opinión* es la de DURANDO, que afirma que Dios concurre de forma mediata en cuanto que crea y conserva todas las cosas y fuerzas naturales, pero niega el concurso inmediato, puesto que -según él- las cosas, por sí solas, realizan sus acciones y efectos. Afín a esta es la opinión de IGLESIAS, e incluso la misma opinión de S.TOMÁS,

conforme a la interpretación de Iglesias y de Stuffer.

Nuestra opinión es común a los escolásticos de todas las escuelas, y defiende que Dios concurre, de modo físico e inmediato, a todas las acciones y a todos los efectos de las criaturas, y la consideramos como cierta en filosofía.

580. Prueba de la tesis. Parte I. Dios CONCURRE CON LA CRIATURA, DE MODO FÍSICO E INMEDIATO, A TODAS LAS ACCIONES Y EFECTOS DE LA MISMA.

Prueba 1. (A partir de la tesis anterior, sobre la conservación). Toda acción y todo efecto de la criatura depende, de modo positivo, directo e inmediato, de Dios como de su causa eficiente; *es así que* esto equivale a que Dios concurre con todas las causas segundas a todas las acciones y efectos de las mismas, *luego* Dios concurre, de modo positivo, directo e inmediato, a todas las acciones y efectos de las criaturas.

La mayor ha sido demostrada ya en la tesis de la conservación (nn.573-574); pues en ella quedó demostrado que todo ser contingente depende de modo positivo, directo e inmediato, de Dios como de su causa eficiente; *es así que* tanto la acción como el efecto participan de la razón de ser contingente, *luego* han de depender de Dios de modo positivo, directo e inmediato.

La menor: porque concurrir es producir la misma acción y el mismo efecto que producen las criaturas; *es así que* Dios produce la misma acción y el mismo efecto de la criatura, *luego* concurre verdaderamente con ella.

581. Prueba 2. (A partir del poder que Dios tiene de impedir toda la acción de la criatura). Dios puede impedir cualquier acción de la criatura, sin tener que destruir otras cosas, como sería, por ejemplo, la potencia de obrar o el objeto acerca del cual la misma criatura puede actuar, etc.; *es así que* ello es imposible, a menos que Dios coopere verdaderamente con las acciones de la criatura, *luego* tiene que cooperar a las acciones de dichas criaturas juntamente con ellas.

La mayor es clara a partir del dominio absoluto de Dios. Pues Dios puede hacer todo lo que no supone contradicción; *es así que* no supone contradicción el hecho de que la potencia de obrar, aun dados todos los requisitos para la acción, sin embargo no la lleve a cabo, *luego* Dios puede hacer que la criatura no lleve a cabo su acción, aun dados todos los requisitos para la misma.

La menor: pues si Dios no cooperase positivamente a las acciones de las criaturas, entonces, permaneciendo, por una parte, la potencia apta para producir su efecto, y por otra el objeto de dicha potencia, junto con todos los demás requisitos, la obra no podría verse impedida por ningún medio.

Cabe argüir. Mediante su sola voluntad, Dios puede impedir que la criatura lleve a cabo su acción, aunque no omita ninguna acción positiva de carácter conservativo.

Respuesta. Niego el aserto; porque, una de dos, o semejante volición hace algo fuera de sí misma, o no hace nada; si no hace nada fuera de sí, la potencia creada permanecerá libre de obstáculos para obrar de acuerdo con su propia naturaleza; y si hace algo fuera de sí, ese

algo tendría que ser, o destruir la potencia o el objeto o los requisitos, o bien retirar sencillamente el concurso, pero si retira sencillamente el concurso se está concediendo nuestra tesis; pues si se admite que pueda ser retirado el concurso, esto equivale a admitir que se dé tal concurso. Por otra parte, si destruye la potencia o los requisitos, no se mantiene el supuesto del que se ha partido, a saber: que Dios puede impedir cualquier acción, sin destruir ninguna cosa.

582. Parte II. COMO UNA CAUSA SUPERIOR CON OTRA INFERIOR. Decimos que una causa concurre con otra a nivel superior e inferior, cuando la causa que es superior llega a toda la acción y a todo el efecto de la inferior; y ello tiene que ser, además, bajo una razón formal superior, o más universal, bajo cuya extensión queda encerrada o comprendida la acción y el efecto de la causa inferior; *es así que* Dios concurre de este modo con la criatura, *luego* concurre con ella, como causas que son, a nivel de superior e inferior. Declaración de *la menor*: Dios, en efecto, llega a la acción y al efecto bajo la razón de ser contingente en cuanto tal, mientras que la criatura llega a su propia acción y a su propio efecto bajo la razón de este ser contingente particular.

Si añadimos, además, que la criatura depende esencialmente de Dios en cuanto al ser y a su conservación, aparece con mayor claridad la manera cómo Dios concurre en la línea de superior a inferior.

583. Objeciones. 1. Las virtualidades naturales son proporcionadas a sus propios efectos; *es así que*, si son proporcionadas a sus efectos no necesitan de la cooperación de ninguna otra, *luego* las virtualidades naturales no necesitan de la cooperación de Dios.

Distingo la mayor: las virtualidades que son proporcionadas e independientes, *niego*; las que son proporcionadas y dependientes, con dependencia esencial en el obrar, *concedo* y *contradistingo la menor*.

Del mismo modo que los seres son verdaderos y completamente seres y, a pesar de ello, necesitan de la conservación para continuar siendo, puesto que dependen en el ser con dependencia esencial de Dios, así también todos los agentes son verdaderamente agentes, completos y proporcionados en cuanto tales y, sin embargo, necesitan de la cooperación simultánea, puesto que dependen de Dios con dependencia esencial en el obrar.

2. La acción de la causa segunda ya produce toda la acción y todo el efecto; *es así que*, si la causa segunda hace ya toda la acción y todo el efecto, es inútil y además imposible que se haga mediante otra acción, *luego* es inútil e imposible que Dios coopere con las criaturas a la acción y a todo el efecto de las mismas.

Distingo la mayor: con totalidad de acción y de efecto, *concedo*; con totalidad de causa, *niego* y *contradistingo la menor*.- si la criatura hace lo que se ha dicho totalmente, con totalidad no sólo de efecto sino también de causa, *concedo*; si lo hace con totalidad de efecto pero no de causa, *niego* (c. n.584,2).

3. Las acciones se especifican y se distinguen por sus causas; *es así que* Dios y la criatura son causas diversas, *luego* también lo serán la acción de Dios y la de la criatura.

Distingo la mayor: se distinguen por sus causas subordinadas, *niego*; por sus causas no

subordinadas, *concedo y contradistingo la menor*. y son, además, subordinadas, *concedo*; y no lo son en absoluto, *niego*.

4. Una sola acción procede de una sola naturaleza; es así que Dios y la criatura no constituyen una sola naturaleza, *luego* tampoco pueden tener una sola acción común.

Distingo la mayor: una sola acción procede de una sola naturaleza, con exclusión de otra naturaleza no subordinada, *concedo*; con exclusión de otra causa subordinada y plenamente sometida, *niego*; y *concedida la menor, distingo igualmente el consecuente*.- si no son subordinadas, *concedo*; si lo son, *niego*.

5. Si Dios concurre a todas las acciones de las criaturas, habrá de concurrir también a aquellas que son pecaminosas; es así que esto va contra la santidad de Dios, *luego* Dios no puede concurrir a todas las acciones de las criaturas.

Distingo la mayor: al elemento formal de; pecado, *niego*; al elemento material M pecado, que es una acción positiva contra la ley, *subdistingo*: por la determinación de Dios, *niego*; por la sola determinación de la criatura, *concedo*; y *contradistingo la menor*.

Dios, en efecto, ofrece su concurso válido para todo; pero el hecho de que tal concurso se aplique a esta acción en lugar de a aquélla, eso ya depende de la determinación exclusiva de la criatura: todo ello bajo la cooperación de Dios. Pues el determinar de esta suerte la acción, no significa sino que de la criatura depende la denominación de vitalidad y de libertad que dicha tiene; y no Dios. Porque Dios, en lo que hace al signo anterior a la acción, ya estaba determinado a obrar todo aquello que la criatura tuviese buenamente a bien llevar a cabo (n.619).

ARTICULO VII

NATURALEZA DEL CONCURSO SIMULTANEO

584. 1. Dios concurre inmediatamente con las causas segundas, con intermediación de supuesto y con intermediación de virtualidad. Con intermediación de *supuesto*, en cuanto que el supuesto divino se halla presente a la criatura con la que concurre. Con intermediación de *virtualidad* en cuanto que Dios no obra solamente mediante las virtualidades creadas, sino también mediante su propia omnipotencia y de modo inmediato.

2. Tanto Dios como la criatura producen en su totalidad el mismo efecto, pero con totalidad de efecto, no con totalidad de causa. Con *totalidad* de efecto, porque todo el efecto procede de cada una de las dos causas -Dios y la criatura- *pero no con totalidad* porque cada una de las dos, evidentemente, no es la causa total y única del efecto en cuestión.

3. La acción de la criatura se identifica con la acción externa de Dios (aunque no con el acto interno de entender y de querer tal acción). Pues si la acción de la criatura no se identificase con la de Dios, entonces, o bien la acción de la criatura dependería de la acción de Dios, o no dependería para nada. Si no dependiera, habría algo en el mundo que no sería hecho por Dios: la acción de la criatura. Si, por el contrario, dependiera de la acción de Dios, tendríamos un *proceso infinito* y se suprimiría la libertad. Se haría un proceso infinito, pues la acción de la criatura reclamaría, por ser contingente, otra acción. Pero esta segunda acción

reclamada por la primera es, a su vez contingente; luego estará necesitando otra acción, y así indefinidamente. *Se suprimiría la libertad*, porque la acción de Dios con que se hiciera la acción de la criatura sería un factor antecedente que iría por delante -con prioridad de naturaleza- de la acción de la criatura; sería, además, independiente de ella, dominándola por completo. Tal factor antecedente eliminarla, por tanto, la libertad.

4. La acción de Dios *no es anterior a la acción de la criatura* con ninguna clase de prioridad: de duración, de causalidad o de naturaleza, puesto que se trata de la misma acción. Sin embargo, esta acción, en cuanto que es de Dios, puede decirse anterior a la acción de la criatura en nobleza, amplitud y necesidad: en nobleza, porque procede de Dios; en amplitud, porque tiende al efecto en cuanto contingente y no sólo por una razón particular de contingencia; en necesidad, porque la acción, en cuanto que procede de Dios, es más necesaria que la acción de la criatura para lograr el efecto.

5. De donde también es verdad que la acción de la criatura no depende de la acción de Dios, sino solamente de la omnipotencia, de modo inmediato: pues si dependiera de la acción de Dios, ésta sería realmente distinta de la acción de la criatura, lo cual ya se ha visto que es imposible.

6. *El sujeto en el cual* se recibe la acción del concurso -que es siempre eductiva no creativa es la virtualidad de la causa segunda, sino que es el elemento pasivo en el que se recibe el efecto.

7. Algunos llaman a las causas segundas *verdaderos instrumentos* de Dios, porque las criaturas llegan verdaderamente hasta el ser contingente en cuanto tal, o hasta la existencia en cuanto tal; *es así que* ninguna criatura es proporcionada para llegar hasta el ser en cuanto ser, o hasta la existencia en cuanto existencia, *luego* las criaturas sólo llegan hasta estos extremos en calidad de verdaderos instrumentos de Dios. Otros, por el contrario, dicen que las causas naturales *no son verdaderos instrumentos de Dios*, sino tan sólo según cierta ampliación del concepto, igual que se puede considerar instrumento de algo o de alguien cualquier otro ser que actúa con subordinación respecto de aquél. En cuanto a la razón que se aduce, responden en los siguientes términos: la criatura llega hasta la misma razón del ser contingente y de la existencia; a donde no llega es hasta el efecto bajo la razón de contingente o de existente en cuanto tal, sino bajo la razón de contingente y existente particular; así pues, una y otra causa llega a toda la entidad, pero no bajo la misma razón.

8. Dios concurre tanto con la *causa material* como con la *causa formal* al ejercicio de las respectivas causalidades, pero no lo hace material ni formalmente (es decir respectivamente en el orden de la causa material o formal), sino únicamente en el orden de la causa eficiente, produciendo la materia, la forma y la unión de ambas.

CAPITULO V

Aplicación de la omnipotencia divina a prestar a la criatura el concurso simultáneo

ARTICULO I

LA PREDETERMINACIÓN FÍSICA

Tesis 48. No se puede admitir la predeterminación física infrustrable por naturaleza, para explicar la unión de la omnipotencia de Dios y de la criatura, de suerte que quede armonizado el concurso.

586. Nexo. Ya hemos demostrado que es una realidad el concurso simultáneo de Dios con las criaturas. Todas las escuelas católicas admiten tal concurso, porque sin él habría que admitir alguna acción y algún efecto que no procedieran de Dios en el orden de la causalidad eficiente. Pero ahora nos queda por resolver el problema de cómo explicar la unión de la omnipotencia de Dios con la criatura, de suerte que de las dos causas surjan una sola acción y un sólo efecto en el mismo instante temporal, sin que sufran menoscabo ni la libertad de la criatura ni los atributos de Dios, en especial su dominio absoluto y su santidad omnímoda.

La razón de la dificultad estriba en que, si Dios y la criatura concurren como dos causas, completas en su género, a la misma acción, entonces o Dios determina a la criatura, o la criatura a Dios, o ambas causas son unidas por una tercera para que lleven a cabo la misma acción, o coinciden por pura casualidad, o coinciden porque se han puesto de acuerdo. Ahora bien, todas estas hipótesis se manifiestan absurdas y sin sentido, *luego* no parece quedar sino que no existe tal concurso simultáneo.

Para tratar de desenredar esta madeja, han surgido *dos sistemas principales*. El primero es el sistema bañeciano (de Báñez) de la predeterminación física, diciendo que la criatura viene previamente determinada por Dios, de modo irresistible, pero de manera que Dios dé tanto el acto como el modo del acto. El segundo es el sistema molinista (de Molina), que afirma que Dios aplica su omnipotencia a concurrir con la criatura a todo aquello que ella puede hacer, y esto mediante un decreto general e indiferente, que se da bajo la ciencia media; de esta forma permanece la omnipotencia aplicada al modo de una causa necesaria, y quedan en salvo, por una parte, la libertad de la criatura, porque el decreto es indiferente, y por otra, los atributos de Dios, porque nada se hace si no es por la aplicación voluntaria de la omnipotencia. En estos dos artículos hemos de hacer exposición de ambos sistemas, con el juicio que nos merecen; así pues, en el presente artículo vamos a tratar del primero de los sistemas, es decir, de la predeterminación física.

587. Nociones. La PREDETERMINACIÓN FÍSICA es un impulso de índole física, no moral, que proviene únicamente de Dios por el título del dominio absoluto de Dios y de la dependencia que la criatura tiene respecto del Creador. Este impulso es recibido, de forma puramente pasiva, en la potencia activa y es absolutamente necesario para que la criatura lleve a cabo su operación, de modo que, sin él, repugne metafísicamente que la criatura haga algo, o simplemente pueda hacerlo. Es, además, totalmente independiente de la criatura, de suerte que ésta no puede poner nada de su parte para que (el impulso en

cuestión) le sea dado, o para apartarlo de sí una vez dado. Por último, dicho impulso no se da a manera de virtualidad ni como mera condición, sino cómo aplicación actual, excitación o moción, perteneciente al orden del acto primero, no del acto segundo ni de ninguna especie de acto intermedio.

Tal es el concurso previo de los bañecianos, que difiere por completo del concurso *simultáneo*. *En primer lugar*, porque este concurso previo se recibe en la misma facultad activa, y no es la acción misma de la causa segunda ni tampoco su efecto. *En segundo lugar*, porque, hablando con propiedad, se trata de un concurso mediato, pues aparece -al menos de alguna manera- como una especie de complemento del acto primero, mientras que el concurso simultáneo es la misma acción de la criatura, que emana de Dios y de la criatura, y no es ninguno de los requisitos previos para actuar.

588. Estado de la cuestión. Preguntamos, pues, si el citado concurso previo, tal como lo hemos descrito, es necesario por algún título o motivo esencial, bien sea, por parte de Dios, bien por parte de la criatura, bien por parte de ambos.

Opiniones. La *primera* sostiene que la predeterminación física, tal como, ha sido descrita, es necesaria para todas las acciones de la criatura, sean buenas o malas. Así, los bañecianos, por lo general.

La *segunda opinión* defiende también esta clase de predeterminaciones físicas, irresistibles por naturaleza, pero añadiendo que tales impulsos están en nuestra., mano y en nuestro poder, toda vez que Dios nos da primeramente unas predeterminaciones físicas que son frustrables para el bien y, conforme al bien o mal uso que de ellas hagamos, se nos dan después otras predeterminaciones que ya son: infruistrables, para cosas más difíciles. Así Muñiz, O.P. y Marín Sola, O.P.

La *tercera opinión* rechaza cualquier tipo de predeterminación física, infruistrable por naturaleza, y admite en su lugar premociones físicas, radicalmente indiferentes y susceptibles de determinación por parte de la criatura: lo que acontece, de manera inefable, bajo el influjo de la llamada ciencia media.

Nuestra *opinión* rechaza la predeterminación física infruistrable por naturaleza, pues, por una parte, es inútil, tanto cuando se trata de causas necesarias, como cuando es cuestión de causas libres, y por otra parte, destruye todo el orden de la causalidad natural, anulando la libertad de la criatura racional y convirtiendo a Dios en autor formal del pecado. La tesis nos parece cierta, y ello mediante argumentos de valor intrínseco. Sin embargo, por razones de respeto hacia los autores contrarios, tan numerosos y de tanto peso, a lo largo de la historia de tan controvertido problema nos abstenemos de calificar la tesis de un modo más enérgico. Con todo, no dejaremos de señalar las consecuencias funestas que se siguen de las posturas contrarias lógicamente mantenidas.

589. Prueba de la tesis. Prueba 1. (*A partir del hecho de que la predeterminación física resulta innecesaria cuando se trata de causas necesarias*). Pues la predeterminación física infruistrable por naturaleza, sería necesaria por alguno de los siguientes títulos o motivos justificantes:

a) virtualidad o complemento de la misma,

- b) condición para poder obrar,
- c) acción de la causa segunda,
- d) aplicación, excitación o moción de dicha causa para obrar,
- e) indiferencia o indeterminación de la misma causa segunda,
- f) dominio de Dios y dependencia propia de la criatura.

Es así que ninguno de los títulos enumerados puede justificar la necesidad de la predeterminación física, *luego* tal predeterminación física infrustrable por naturaleza es inútil cuando se trata de causas necesarias.

590. *La mayor:* los títulos expuestos son todos los que pueden aducirse a su favor. Declaración de *la menor* parte por parte:

a) No es necesaria (se sobrentiende que se trata en todos los casos de la predeterminación física) como *virtualidad* ni como complemento de la virtualidad. De lo contrario, la criatura no tendría una virtualidad completa recibida en su ser, de la propia naturaleza, y así no cabría hablar de verdadera causa natural; además, si la predeterminación es una virtualidad o complemento de la misma, necesitará, a su vez, de otra predeterminación para poder obrar, y así se abriría un proceso infinito.

b) No es necesaria como *condición*; porque todas las condiciones para obrar ya se supone que están puestas de antemano por parte de la criatura, como es la aplicación al objeto paciente de la operación, etc.; y además, en cualquier caso una condición no es principio de la acción, mientras que la predeterminación si que lo es.

c) No se requiere como *acción* de la criatura. Pues si la predeterminación procede únicamente de Dios, y es a la vez acción de la criatura, entonces la acción de la criatura será, en realidad, únicamente de Dios y caeríamos en un puro ocasionalismo.

d) No es *aplicación*, excitación o moción para obrar, por la cual la criatura pueda constituirse actualmente en sujeto agente o ejecutor de la acción. Pues, por semejante aplicación, excitación o moción, la criatura se constituiría en ejecutora de la acción, bien formalmente, bien sólo virtualmente; en el primer caso (formalmente), la acción sería únicamente de Dios: porque ejecutar formalmente la acción es poner en acto dicha acción; en el segundo caso (virtualmente), la predeterminación sería una nueva virtualidad para obrar, cosa que rechazan, y con razón, los mismos defensores.

e) No se requiere la predeterminación para que, con ella, la criatura pueda salir de su *indiferencia* a obrar, ya sea en cuanto al ejercicio, ya en cuanto a la especificación; pues la causa necesaria no es indiferente a su obrar en cuanto al ejercicio o en cuanto a la especificación, sino que, ya por su propia naturaleza, se encuentra determinada a ello, de suerte que, si se dan todos los requisitos, no puede menos de lanzarse a la acción. En realidad, como se ve, la misma naturaleza de la criatura es una cuasi predeterminación en cuanto al ejercicio y a la especificación de la acción, supuesto que se den los requisitos.

591. f) No se requiere la predeterminación para que quede determinada la acción e igualmente el efecto en su individualidad. En este punto es necesario reconocer que la criatura, ni por sí misma ni por requisito alguno se encuentra determinada a ninguna acción o efecto en su individualidad, sino que posee perfecta indiferencia a cualquier acción y a

cualquier efecto, entre una gama infinita de otros prácticamente iguales, en su propia individualidad. La determinación procede únicamente de Dios, que se vale para ello del concurso simultáneo, no de un concurso previo. Es decir, Dios, en la previsión de que la criatura había de inclinarse, siempre con la ayuda de Dios, a favor de tal especie y ejercicio, establece concurrir entonces a tal acción y a tal efecto, en su individualidad.

g) Por último, la predeterminación no se requiere por ningún título de *dominio* de Dios o de *dependencia* esencial por parte de la criatura. Pues en la criatura agente cabe distinguir cuatro elementos: a) esencia y virtualidad de obrar; b) requisitos previos para la acción; c) la acción misma; d) el efecto. Ahora bien, aunque no exista ninguna predeterminación sino solamente el concurso simultáneo, dichos cuatro elementos dependen esencialmente de Dios: la esencia y la virtualidad, a) en cuanto que son creados y conservados por Dios; los requisitos previos b) porque Dios es quien los proporciona; con el concurso de otras causas segundas; la acción c), puesto que ha sido dada mediante el concurso simultáneo; finalmente, el efecto d) procede todo él de Dios, mediante la acción que proceda, al mismo tiempo, de la criatura.

592. Prueba 2. (A partir de la inutilidad de la predeterminación, cuando se trata de causas libres). Pues la necesidad de la predeterminación en las causas libres vendría exigida, bien por las causas fundamentales reseñadas en el anterior argumento; bien para que Dios pueda vencer la obstinación de la voluntad, que se prevé que no va a prestar su consentimiento a aquello para lo que la llaman las diversas llamadas divinas que ha recibido; bien por la indiferencia de la propia voluntad de la cual ella misma no podría salir, de no ser por una predeterminación; bien, por último, para que el concurso no sea puramente causa]; es así que ninguno de estos títulos basta para concluir a favor de una tal necesidad, luego la predeterminación física es inútil, cuando se trata de causas libres.

La mayor es clara a partir de lo mismo que conceden aquellos que defienden la predeterminación. Declaración de *la menor* parte por parte:

a) No se requiere en virtud de los fundamentos *reseñados* en el argumento anterior, y ello no necesita mayor aclaración.

b) No se requiere para que quede vencida la *obstinación* de la criatura pues, *en primer lugar*, es increíble que en el tesoro de los divinos auxilios y de las divinas llamadas no se pueda encontrar alguno o alguna a que la criatura quiera prestar buenamente su asentimiento, sin acudir a la predeterminación; *en segundo lugar*, si se prevé que la criatura ha de ofrecer resistencia a cualquier auxilio o a cualquier llamada, entonces Dios no puede hacer que quiera de grado lo que de grado no ha de querer, y ello no por defecto de la divina potencia sino sencillamente porque es contradictorio que la criatura pueda querer a la fuerza lo que no quiere de grado. Por último, si Dios quiere absolutamente obtener aquel acto, puede predeterminar a la criatura, pero le quitará la libertad.

e) No se requiere la predeterminación por razón de la *indiferencia* como si la voluntad misma no pudiera determinarse a sí misma. Pues la indiferencia de la voluntad es activa y eminencial, lo que hace que contenga, de modo eminente, la perfección de su acto, y por ello, dados todos los requisitos que son necesarios, puede querer esto o aquello, hacer el acto o no hacerlo en absoluto.

d) No se requiere, en fin, la predeterminación para que el concurso de Dios con la criatura no sea *casual*. Pues Dios prevé, gracias a la ciencia media, lo que la criatura va a hacer si es puesta en tales circunstancias y, comoquiera que la quiere poner en esas circunstancias, por ello ya sabe qué es aquello a que tiene que concurrir junto con la criatura.

593. Prueba 3. (*A partir de la destrucción que se provocaría de toda la causalidad natural*). Pues afirman que, si la criatura se determinase a sí misma, en lugar de ser determinada por Dios, entonces la criatura estaría al mismo tiempo en acto y en potencia respecto de su propio movimiento y de su propio acto; es *así que* con ello se afirma con suficiente claridad que la criatura no puede contener en acto al menos virtual su propio efecto y su propio obrar actual, *luego* la criatura nunca es causa; pues, para que sea verdadera causa, es necesario que ella misma contenga su propio obrar y su propio efecto, en acto al menos virtual.

594. Prueba 4. (*A partir del impedimento que la predeterminación supondría para la libertad*). Pues la predeterminación física constituye un antecedente ante el ejercicio de la libertad, que es por completo independiente de la voluntad, y que además lleva consigo la posición inevitable del acto propio de la voluntad; es *así que* un antecedente de índole semejante suprime la libertad, *luego* la predeterminación física suprime la libertad.

La mayor es clara. Prueba de la menor: pues en esta hipótesis, la voluntad no podrá tener dominio alguno: respecto de la predeterminación es evidente que no y, respecto del acto, tampoco, puesto que una vez dada la predeterminación, el acto ya no puede verse cohibido.

595. Cabe objetar: la voluntad no puede cohibir o reprimir su propio acto «in sensu composito» (en sentido compuesto), pero puede perfectamente dejar de poner el acto «in sensu diviso» (en sentido dividido), y esto basta para que se mantenga la libertad.

Respuesta. Las expresiones «in sensu composito» e «in sensu diviso» admiten una triple interpretación. La primera dice que la voluntad puede dejar de poner su acto si se quita la predeterminación (esto sería «in sensu diviso»), pero en cambio no puede omitir el acto estando presente la predeterminación (esto es «in sensu composito»). Todos los tomistas coinciden en afirmar que dicha interpretación es herética, porque equivale a decir que, bajo el influjo de la predeterminación, ya no existe poder para omitir el acto, lo que es negar sin más, la libertad.

La segunda interpretación es común a todos los tomistas, y enseña que, permaneciendo la predeterminación, la voluntad puede omitir su acto «in sensu diviso», esto es, con poder de mera potestad, pero no con poder de realizar verdaderamente la omisión (o con poder incompatible con la real omisión); pero, en cambio, la voluntad no puede omitir el acto «in sensu composito», esto es, con poder de realizar verdaderamente la omisión (o con poder compatible con la omisión).

Crítica. Pero en seguida se echa de ver que esta interpretación coincide con la primera, pues afirma que, bajo el influjo de la predeterminación, se tiene el poder de omitir el acto, cuando por otra parte, tal poder es irrealizable y no se puede traducir en acto bajo la predeterminación; pues entonces ya no se trata de un poder, sino de una auténtica impotencia o es un poder que se halla absolutamente ligado e impedido bajo la predeterminación.

596. Tercera interpretación. Es la de San Anselmo y de toda la escuela molinista. Distingue entre el acto que ya se ha puesto, en alguna diferencia de tiempo (y éste es *el sentido compuesto, el «sensus compositus» del acto con su propia facultad*), y la potencia o facultad con todos sus requisitos (y éste es el sentido dividido -«*sensus divisus*»). Y establece las siguientes afirmaciones: a) La voluntad, mientras obra, no puede omitir el acto en el sentido *compuesto* («in sensu composito») del acto libre que ya se ha puesto; puede, en cambio, omitirlo en sentido *dividido* («in sensu diviso»), es decir, considerando la facultad con todos sus requisitos. b) Asimismo, bajo el influjo del decreto indiferente y de la ciencia media, la voluntad no puede omitir el acto en el sentido *compuesto* («in sensu composito») del acto que ya se ha puesto en aquella diferencia de tiempo; pero, en cambio, puede omitir el acto en sentido *dividido* («in sensu diviso»), es decir, considerando la facultad con todos sus requisitos. Y es manifiesto que, de este modo, si que se mantiene la libertad. Pues la facultad, en cuanto acompañada de todos sus requisitos, puede hacer u omitir el acto; y, una vez puesto el acto no puede hacer que dicho acto, mientras existe, deje de existir; sin embargo, puede, a su propio arbitrio, suspender el acto o continuarlo.

597. Prueba 5. [Por el absurdo que se sigue al convertir a Dios la predeterminación en autor (formal) del pecado].

Dios viene a ser autor del pecado, si a El sólo se debe que se deje de hacer un acto que es debido, y se ponga un acto prohibitivo, justamente en aquellas circunstancias en que la malicia es inseparable del acto, en razón de la advertencia de la mente creada a la regla de las costumbres; es *así que* las cosas discurren de esta manera, *luego* Dios es verdadero autor del pecado (de omisión y de comisión).

La mayor es clara. Prueba de *la menor*: pues, si el acto se omite, ello se deba que Dios no concede la predeterminación para El, pues si la hubiese concedido, no' cabe duda de que el acto bueno habría sido puesto de modo irresistible. Y si se pone un acto pecaminosos en aquellas circunstancias en las cuales la malicia es inseparable de dicho acto por la advertencia que la mente presta a la regla de las costumbres, ello es debido a que Dios sólo (nadie más que El podría hacerlo) da la predeterminación para tal acto, pues si no la hubiese dado, o ésta hubiera sido para un acto bueno, entonces no se habría puesto un acto malo, sino que, por el contrario, se habría realizado un acto bueno.

598. Dificultades contra el argumento. 1. Dios impulsa al elemento material del pecado; no al elemento formal del mismo, *luego* Dios no es autor del pecado.

Respuesta. Pase el antecedente y niego el consecuente: pues el que impulsa o induce a otro a realizar un acto, precisamente en unas circunstancias en que la malicia es metafísicamente inseparable de dicho acto, es autor del pecado, bien a las claras.

2. El que empuja a un cojo para que ande, es causa de que éste ande, no de que cojee, *luego*, de manera semejante, el que impulsa a obrar a un hombre inclinado al pecado, es causa del acto, pero no lo es de la caída en el pecado ni de la malicia.

Respuesta. Niego la paridad. El cojo, en verdad, sólo puede andar cojeando, y por ello, el que lo empuja para que ande, únicamente es causa de que ande, no de que cojee. Mas, por el contrario, un hombre inclinado al pecado puede igualmente obrar bien y mal; y la única razón para que omita el acto que debe hacer, es la negación de la predeterminación para

dicho acto, e igualmente, la única razón para que realice un acto que está prohibido, es porque se le ha dado la predeterminación para el acto malo en aquellas circunstancias en que la malicia era inseparable del acto.

3. Dios sólo permite el pecado, no es autor del mismo.

Respuesta. Niego el aserto. Pues no puede decirse que permite sólo el pecado el que impulse de un modo irresistible al acto del pecado en aquellas circunstancias en que la malicia es inseparable del acto: permitir ciertamente no es impedir físicamente lo que uno no quiere que se haga; pero tampoco es impulsar de modo irresistible a aquello que uno no quiere que otro haga.

4. Dios sólo permite el pecado, no lo intenta. Pues impulsa al elemento material del pecado debido a la culpa del hombre, y no por propia determinación, *luego* el pecado es imputable sólo al hombre, no a Dios.

Niego que la predeterminación física se dé para el mal o se niegue para el bien debido a la culpa del hombre. Efectivamente, dicha culpa anterior fue cometida, o por defecto de la predeterminación al bien, o por presencia de la predeterminación al mal, y quedaría por explicar la razón por la cual fue concedida o denegada tal predeterminación anterior. A lo-que habría que responder que esto sólo ocurrió por la predeterminación de Dios, y no por la determinación propia de la criatura. Por último, en cuanto a la predeterminación al primer pecado, ya no puede decirse que fue concedida o denegada debido a una culpa anterior, toda vez que ninguna otra ha podido anteceder: luego, ha sido dada debido exclusivamente a la elección de Dios.

599. Escolios. 1. *Pensamiento de Santo Tomás acerca de la predeterminación física.* Sto. Tomás, tal vez de propio intento, no abordó esta materia; por ello habla de tal manera que los diversos investigadores han podido atribuirle las siguientes opiniones: La primera interpretación le hace defender ciertas predeterminaciones físicas frustrables, que Dios concede para realizar actos fáciles, con independencia de la ciencia media, y más adelante, según el uso bueno o malo de dichas predeterminaciones, concede otras, ya infrustrables, para actos más difíciles, tanto para el bien como para el mal: así los PP. Marín Solá y Muñiz, O.P. Según la interpretación segunda, defiende únicamente el concurso simultáneo. Conforme a la tercera, niega todo concurso inmediato, ya sea previo, ya simultáneo: así Iglesias y Stuffer. Pero, sea lo que fuere de su pensamiento oculto en otras cosas, al hablar de la voluntad el Santo Doctor tiene afirmaciones en las cuales expresamente niega la predeterminación física infrustrable. Veamos algunos testimonios.

A los agentes necesarios Dios los mueve determinándolos a obrar, pero a las causas libres las mueve de forma que *«la determinación de la acción y del fin permanezca en poder del libre albedrío»* (In 2, d.25, q.1, a.1 a 3). La voluntad humana *«sólo tiene recibida (de otro) la determinación para apetecer la felicidad natural, pero no de una forma determinada en esto o en aquello»* (ib., ad 2). *«La potencia de la voluntad, por lo que a ella misma se refiere, es indiferente en relación con una pluralidad de objetos, pero el que, en forma determinada, se lance a este o a aquel acto, no procede determinadamente de ningún otro, sino de la misma voluntad»* (In 2, d.39, q.1, a.1). La voluntad humana goza del dominio de su propio acto, porque *«se halla en relación con multitud de objetos, y no está determinada a ninguno de ellos sino por sí misma, lo cual únicamente puede convenir a la voluntad* (ib., a.2). Y podríamos citar otros muchos textos del mismo tenor.

600. 2. *La predeterminación escotista, llamada condeterminación.* Según los escotistas, Dios no tiene ciencia media; entonces, determina las acciones de la criatura, no mediante la predeterminación física intrínseca, sino mediante el decreto de concurrir al mismo tiempo que la criatura, cuando ella quisiere obrar. Aunque este decreto no infunde ninguna entidad que inmute a la criatura con inmutación intrínseca, sin embargo, en razón del dominio de Dios, la arrastra infaliblemente para que obre lo que El predeterminó. Esta predeterminación tiene, en realidad, los mismos inconvenientes que la predeterminación física propia de los tomistas, pues es algo antecedente que no depende para nada de la voluntad, y exige infaliblemente la posición del acto; *luego*, por un lado suprime la libertad, y por otro hace a Dios autor verdadero del pecado.

601. 3. *Marín Solá y Muñiz O.P.*, dicen que, mediante las predeterminaciones infruistrables solamente no se presta la debida atención ni a la libertad de la criatura, ni a la santidad de Dios. Por ello introducen predeterminaciones físicas frustrables, que son independientes de la ciencia media, de cuyo uso bueno o malo dependerá el que Dios conceda otras predeterminaciones, ya infruistrables, para el bien o para el mal. Pero de aquí se deduce que la predeterminación infruistrable no se requiere ya por el título del dominio de Dios, o de la dependencia de la criatura, puesto que los actos fáciles no dejan de ser dependientes de Dios, y sin embargo -según ellos- se llevan a cabo sin tener que recurrir a las predeterminaciones infruistrables. Por tanto, ya no queda ningún fundamento tomado de la pura razón que justifique la predeterminación física infruistrable.

602. 4. *El P. Martínez de Ripalda, S.I.* (no el famoso autor de *De Ente Supernaturali*), enseña que, conforme a la doctrina de Santo Tomás -según él-, únicamente se dan predeterminaciones físicas frustrables y particulares para cada una de las acciones, que dependen, no obstante, de la ciencia media. Pero, aunque esta teoría salva la libertad de la criatura, sin embargo hace a Dios autor del pecado, pues únicamente depende de la elección de Dios el que mueva a la criatura a un acto de pecado o a otro de virtud. Por lo demás, a esta teoría le es aplicable el argumento a partir de la inutilidad, que hemos expuesto.

603. 5. *El P. Gisquiere, y con él otros muchos*, sostienen que existen predeterminaciones físicas generales, que no van, de un modo determinado, a una acción en concreto, sino que se dirigen indiferentemente a todas las que puede hacer entonces la criatura, y son dependientes de la ciencia media. Y el que tal predeterminación física se aplique a tal acción o a tal otra, depende únicamente de la determinación de la voluntad, con el concurso de Dios. Pero contra esta teoría valen los argumentos expuestos a partir de la inutilidad y de la incoherencia. Pues establecen estas predeterminaciones, porque, si la criatura sola fuera quien determinase la acción, aun con el concurso de Dios, sería movida a algo y, a la vez, no sería movida por nadie, sino que ella misma se automovería y autodeterminaría. Pero cae de su peso que estos autores deben decir que una tal predeterminación indiferente para todo, recibe su determinación únicamente de la criatura, aun bajo el concurso de Dios, pero no de Dios solo.

De todo lo expuesto parece necesario concluir que se impone el rechazo de cualquier clase de predeterminación, tanto la que es infruistrable por naturaleza como la que es frustrable, y ello en razón de los argumentos que hemos desarrollado, a partir de la inutilidad, de la supresión de la causalidad, de la opresión de la libertad, de la santidad divina.

604. Objeciones. 1. Todo lo que se mueve, se mueve por algún otro; es así que la voluntad, cuando obra, se mueve, luego ha de moverse por algún otro; es decir, por Dios, y esto es, ni más ni menos, que ser predeterminado físicamente.

Distingo la mayor. si es movido, de forma puramente pasiva, concedo; si se mueve también en sentido activo, subdistingo. por algún otro solo, niego; por algún otro también, mediante el concurso simultáneo, y no mediante ninguna especie de impulso previo, concedo. Y concedida la menor, distingo igualmente el consecuente: si fuera un móvil puramente pasivo, concedo; si es un móvil activo, subdistingo: por algún otro solo, niego; por algún otro también, y todo ello mediante el concurso simultáneo, y no mediante ningún impulso previo, concedo.

2. Todo agente creado, antes de obrar, se halla en potencia pasiva para obrar; es así que lo que se halla en potencia pasiva para obrar, es movido por algún otro a obrar, luego todo agente creado es movido por algún otro a obrar.

Niego la mayor. Pues, si es, en verdad, un agente, y no un móvil puramente pasivo, se halla en potencia activa para obrar, y por ello contiene en acto, junto con los requisitos, la perfección del acto que tiene que ser puesto. De donde se sigue que, una vez puestos tales requisitos, por su propia virtualidad y con el concurso simultáneo, ya puede en acto obrar.

605. 3. La voluntad es indiferente para obrar o para no obrar; es así que lo que es indiferente para una forma u otra, no tiene ninguna propia y, por tanto, debe recibirla de otro, luego la voluntad debe recibir de otro la determinación, y no se determina a sí misma.

Distingo la mayor: es indiferente con indiferencia activa, concedo; meramente pasiva, niego y contradistingo la menor: lo que es indiferente de modo pasivo, concedo; lo que es indiferente de modo activo, niego, o subdistingo: de otro solo, niego; de otro y de sí mismo con el concurso y no con la predeterminación de otro, concedo.

4. Para que la voluntad indiferente se determine a una cosa, debe darse una razón suficiente; es así que no existe ninguna razón suficiente para que la voluntad se determine más a una cosa que a otra, luego ha de ser determinada por otro.

La menor: de lo contrario, ya no se hallaría indiferente, sino que tendría de antemano en sí misma la determinación a una cosa más que a otra.

Distingo la mayor- debe darse una razón suficiente precisamente predeterminante, niego; no predeterminante, concedo; y contradistingo la menor. no se da una razón suficiente predeterminante, concedo; no predeterminante, niego.

La razón última para querer no puede ser nunca la predeterminación, tanto por parte del objeto como por parte del sujeto, porque acaba por destruir la libertad. Entonces, cuando se pregunta cuáles son las razones suficientes para querer, hay que responder cuidando muy bien de distinguir, para evitar las confusiones leibnizianas: la razón suficiente para que la voluntad pueda querer, es, por parte del objeto, la bondad del mismo y, por parte de la voluntad, su característica de tener por objeto el bien como tal. La razón suficiente, en el orden de la causalidad eficiente, que dio lugar al acto de la voluntad, es la misma voluntad con el concurso simultáneo de Dios. En cuanto a la razón suficiente para poner, de hecho, tal

acto, no puede ser otra más que la razón formal intrínseca, y es el acto mismo de la voluntad, que es precisamente éste y no otro, porque así lo ha querido la voluntad. Del mismo modo que una pared es blanca, porque tiene blancura, así la voluntad quiere esto, porque tiene tal acto y no otro; en definitiva, porque quiere.

Cabe preguntar de nuevo por qué ha de tener precisamente este acto en lugar de otro. Y hay que volver a responder distinguiendo las razones suficientes: por qué ha podido la voluntad querer esto, quién ha sido el que lo ha hecho, por qué, de hecho, lo ha realizado.

606. 5. Sí no existiera la predeterminación física, Dios no sería el primer agente, el primer motor, el primer determinante, el primer ser libre, el autor de todo ser; *es así que* todas estas conclusiones son absurdas, *luego* existe la predeterminación física. *La mayor:* porque todas estas cosas son determinadas primero por la criatura, y luego Dios presta su cooperación, según los molinistas.

Distingo la mayor.- en el sentido de que Dios no predetermina a la obra, y de que la obra y la acción no proceden totalmente de Dios, aunque no únicamente de Dios, *niego*. *En cuanto a la prueba aducida, niego el aserto.*

Los molinistas nunca dicen ni han dicho que la criatura es la que comienza, y luego Dios ayuda con su cooperación, sino una cosa muy distinta: Dios ofrece su concurso, mediante un decreto general e indiferente, a todo aquello que la criatura puede hacer, con lo cual la omnipotencia de Dios permanece aplicada al modo de la causa necesaria; después, llegado el momento oportuno, la criatura sola es la que determina la acción, no dejando Dios de cooperar. Ahora bien, el que «la criatura sola sea la que determine», no significa que la criatura comience primero y luego Dios continúe, sino que ambas causas actúan a la vez. Si se dice que la criatura es quien determina la acción es porque de ella sola proviene la denominación de vitalidad y libertad, y no de Dios, quien, en el signo anterior a la operación, ya estaba aplicado, al modo de la causa necesaria, a obrar todo aquello que la criatura obra, como se dirá del hábito de la caridad en relación con la voluntad (n.619,1, b).

607. 6. Si Dios se limitase a cooperar sólo simultáneamente, sin la predeterminación física, Dios y la criatura serían dos causas que se hallarían en pie de igualdad, sin subordinación de la segunda a la primera; *es así que* esto es absurdo, *luego* existe la predeterminación física, y no sólo el concurso simultáneo.

Niego la mayor. Pues Dios presta su cooperación llegando hasta la acción y el efecto de la criatura, bajo la razón del ser contingente en cuanto tal, mientras que la criatura no llega a dichas entidades si no es bajo una razón particular de contingencia; por tanto, Dios llega a ellas como causa superior, y la criatura sólo como causa inferior (n.578). Más aún: Dios es el que crea y conserva las virtualidades activas, el que proporciona los requisitos a las mismas causas segundas que prestan su cooperación, y el que produce toda la acción y todo el efecto, si bien no el solo.

7. El negar la predeterminación física va en contra de los autores de la Compañía de Jesús: Salmerón, Toledo, Belarmino, etc.

Niego el aserto: Para que aparezca la falta de fundamento con que Goudin hace tales aseveraciones, hasta citar un testimonio de Belarmino: «*La opinión que pone en la voluntad*

la predeterminación física, no parece que se pueda distinguir de la opinión de los herejes que niegan el libre albedrío, si no es sólo en cuanto al nombre. (De Gratia et Libero Arbitrio, 1.4, c.4; y puede verse también: I.I, c.12).

ARTICULO II

EL CONCURSO SIMULTANEO EN ACTO PRIMERO (EL DECRETO GENERAL E INDIFERENTE)

Tesis 49. Dios establece la unión de su omnipotencia con la criatura libre en orden a concurrir con ella, mediante un decreto general e indiferente dado bajo el influjo de la ciencia media.

609. Nexo. Ya hemos visto que Dios no predetermina a la criatura racional., para obrar juntamente con ella; ahora nos queda explicar de qué manera, sin recurrir a ninguna predeterminación, se une Dios con la criatura en orden a concurrir, al mismo tiempo que ella, a la misma acción. La respuesta se pretende dar en la tesis presente, tal como aparece formulada.

610. Nociones. Este decreto es general, porque no se da en virtud de ningún título particular, sino de un título universal, como es la dependencia esencial que la criatura tiene respecto del Creador.

Es formalmente INDIFERENTE, porque, por más que une la omnipotencia, al modo de la causa necesaria, con la voluntad creada, sin embargo, por su misma condición, deja sin determinar el acto que la criatura ha de realizar, sino que se ofrece sencillamente a concurrir a todos los actos que la criatura puede realizar en las circunstancias concretas en que se encuentra, y contando con el ofrecimiento del concurso, sin más, para todo.

DADO BAJO EL INFLUJO DE LA CIENCIA MEDIA. A dicha ciencia debe el decreto en cuestión el no ser confuso ni indeterminado, sino algo virtualmente particular, gracias a la determinación objetiva que recibe de parte de la criatura. Decimos que es virtualmente particular, porque como quiera que Dios conoce, merced a la ciencia media lo que ha de hacer la criatura racional en todas las circunstancias en que se encuentre -supuesto siempre el ofrecimiento del concurso-, al querer, de hecho, poner tales circunstancias, junto con el citado ofrecimiento del concurso para todo, por el mismo hecho tiene que querer virtualmente concurrir a tal acción particular. Si decimos que se halla determinado objetivamente por parte de la criatura, no es porque la criatura intervenga lo más mínimo en el decreto, toda vez que éste tiene una eterna procedencia, mientras que la criatura no existe «ab aeterno», sino porque el decreto es particular, no por su propia naturaleza, sino a causa de la verdad de la proposición condicional: lo cual depende únicamente de la criatura. Entonces, el que la criatura, bajo tal decreto, haga esto o aquello, dependerá -como decimos- de la criatura; pero el que la criatura sea puesta en tales circunstancias en las cuales se prevé que va a realizar tal acción, esto depende únicamente de Dios.

611. El decreto que acabamos de exponer recibe el nombre de concurso simultáneo *en acto primero*, porque no se trata de la acción externa, sino sólo del principio de la misma. Se llama también concurso interno, para distinguirlo de dicha acción externa que se lleva a cabo con su ayuda. Y se llama igualmente *purificación o verificación de la condición*; pues Dios, en el

signo anterior, ve, gracias a la ciencia media, lo que la criatura racional va a obrar en tales circunstancias, y contando con el ofrecimiento del concurso para todo; a continuación, y queriendo ponerla de hecho, en tales circunstancias, ofreciéndole el concurso para todo, purifica o verifica aquella condición, en concreto, bajo la cual ya había visto que la criatura haría tal acto, y no otro.

Al margen de este decreto general y formalmente indiferente, ya no hay que poner más decretos para los actos particulares, pues tales decretos ya no serían indiferentes, sino absolutos (de otro modo, vendrían a coincidir con el decreto indiferente); pero es evidente que semejantes decretos suprimen la libertad.

612. Estado de la cuestión. Se pregunta, pues, si Dios une su omnipotencia, al modo de la causa necesaria, con la voluntad de la criatura racional en orden a concurrir con ella mediante un decreto general y formalmente indiferente, en el sentido que se ha explicado.

613. Opiniones. *La primera opinión* es la de los tomistas. Según ellos, por esta teoría se destruye el dominio de Dios y la dependencia de la criatura, así como la libertad de la misma criatura.

La segunda opinión enseña que, mediante esta teoría, se salva bien todo cuanto hay que salvar, con tal que añadan las premociones físicas frustrables o indiferentes y dependientes de la ciencia media. Así, MARTÍNEZ DE RIPALDA (no el famoso autor de *De Ente Supernaturali*), el Cardenal SFORZA *Pallavicini*, S. J., y posteriormente *Billot*, *Mattiusi*, *Van der Meersch*, PARENTE, Gisquière.

Nuestra opinión afirma que el sistema, conforme ha sido expuesto en la tesis y en las nociones, basta para salvar todo cuanto hay que salvar, tanto en Dios como en la criatura racional. La siguen prácticamente todos los molinistas.

614. Prueba de la tesis. Dios une su omnipotencia con la causa segunda libre en orden a concurrir con ella mediante un decreto eterno, formalmente general e indiferente, bajo el influjo de la ciencia media, A) si tal teoría no implica contradicción, B) si verdaderamente se da semejante decreto, C) si por dicho decreto se salva suficientemente todo lo que hay que salvar, tanto en relación con Dios, D) como en relación con la criatura racional, y E) si no se ve cómo salvarlo sin El; es así que las cosas son de esta manera, luego Dios une su omnipotencia con la causa segunda en orden a concurrir con ella mediante un decreto eterno, formalmente general e indiferente y bajo el influjo de la ciencia media.

La mayor es clara, pues no contiene más que las cualidades que ha de reunir toda buena teoría. *La menor* se prueba parte por parte.

615. A) En primer lugar, NO EXISTE NINGUNA CONTRADICCIÓN, como se pondrá de manifiesto en la solución de las dificultades.

B) En segundo lugar, EN CUANTO A LA REALIDAD DE TAL DECRETO: a) Existe un *decreto eterno*, por parte de Dios, de unir su omnipotencia con la criatura para concurrir con ella; ya que, cuanto Dios hace en el tiempo ha decretado hacerlo desde la eternidad; es así que en el tiempo ha de unir su omnipotencia con la criatura para concurrir con ella, luego semejante unión ha tenido que hacerla desde la eternidad.

b) Este decreto es *general*, porque no se da a título particular, sino a título universal y esencial, como es la dependencia esencial que la criatura racional tiene respecto del Creador.

c) Es asimismo *indiferente*: pues Dios quiere enteramente acomodarse a la condición de la criatura racional, y no hacerle la menor violencia o presión; es *así que* la condición o característica de la criatura racional es que, al mismo tiempo y en las mismas circunstancias, pueda hacer o no hacer el acto, hacer éste o aquél, *luego* Dios une su omnipotencia con tal indiferencia, ofreciéndose a concurrir a> todo cuanto la criatura puede entonces hacer.

d) Este decreto *se da bajo el influjo de la ciencia media*: en primer lugar, porque Dios necesariamente tiene ciencia media antes que decida realizar cosa alguna; luego es imposible que no reciba de ella la ilustración que corresponde. En segundo lugar, porque, si no recibiera dicha ilustración, no sabría lo que se seguiría de su decreto -puesto que, de por sí, es indiferente-, y entonces tal decreto no dejaría de ser imprudente y temerario.

616. C) En tercer lugar, SE SALVA CUANTO HAY QUE SALVAR, EN LO QUE A DIOS SE REFIERE.

a) Se salva *la omnipotencia*, porque, en la cooperación que Dios lleva a cabo con las criaturas, no hay absolutamente nada que no se haga, en su totalidad, por Dios, aunque no únicamente por El. El concurso de que se viene hablando es simultáneo, y la criatura nada puede hacer antes que Dios, o bien sin El.

b) Se salva la *independencia* de Dios. Pues, aunque se pueda y deba decir que se halla, de algún modo, ligado, en su calidad de causa necesaria, a obrar conforme a la manera y a las características propias de la criatura, ello se debe precisamente a su decreto soberanamente libre, con el cual quiere absolutamente acomodarse a las características de la criatura, y no hay que atribuirlo a ninguna clase de sujeción respecto de nada creado.

Y así, Ò) Aunque la criatura imprima su *determinación a la acción externa*, y no Dios, sin embargo esto no quiere decir que la criatura haga cosa alguna antes que Dios, o sin El; ni tampoco que la criatura ejerza algún tipo de influencia en Dios, de suerte que llegue a moverle, sino que significa únicamente que la denominación de libertad y la razón de por qué se da esta o aquella acción, en concreto, y en este o en aquel tiempo, radican en la misma criatura, bajo la cooperación de Dios. Pues, sin duda alguna, quien imprime su determinación a la acción correspondiente, es aquel que, en el signo anterior a la operación, se halla plenamente indiferente a realizarla o no, a realizar ésta o aquélla; es *así que* únicamente la criatura se halla indiferente, del modo dicho, ante la acción (pues Dios ya está ligado, por su decreto soberanamente libre, a acomodarse a las características de la criatura, *luego* únicamente es la criatura la que imprime su determinación a la acción en cuanto a la denominación de libertad, y asimismo en cuanto a la especificación y al ejercicio, siempre bajo la cooperación de Dios. De modo semejante, la voluntad imprime su determinación al hábito de la caridad, que tiene dentro de sí, en cuanto al ejercicio y a la especificación, y sin embargo, no significa en modo alguno que la voluntad haga nada antes que el hábito, o sin él, ni tampoco que la voluntad ejerza la más mínima influencia o presión en el mismo hábito, sino sencillamente que ella sola, y no el hábito, se halla indiferente a la operación, antes que dicha operación pueda llevarse a efecto (n.619).

β) Asimismo, aunque el decreto divino deba decirse, con razón, *que recibe su determinación objetivamente de la criatura*, esto no significa otra cosa sino que Dios, por su sola voluntad, quiere acomodarse a las características propias de la criatura, y en consecuencia, quiere prestar su cooperación a aquellas cosas que, gracias a su ciencia media, prevé que va a llevar a cabo la criatura, contando con su concurso.

c) Se salva *el dominio de Dios*: Ó) en cada uno de los hechos y en el conjunto global de los acontecimientos. Pues, al prever, gracias a la ciencia media, lo que cada una de las criaturas ha de hacer en las circunstancias determinadas, siempre y cuando El ofrezca su concurso, siempre tiene en su mano el verificar tales circunstancias o tales otras, y ofrecer su concurso, y así se seguirán, tanto unos hechos determinados en su singular concreción, como un conjunto global de acontecimientos igualmente determinado.

8) *Este dominio de Dios se salva mediante los decretos que son eficaces e infalibles en acto primero; es decir, de modo antecedente a la futurición absoluta de los actos libres; con infalibilidad que debe darse en tres órdenes o planos: ontológico, intelectual y volitivo.*

Tienen, pues, eficacia e infalibilidad *ontológicas*: porque, una vez supuesta la verdad de la proposición condicional, la verificación de la condición, que tiene lugar mediante el decreto, lleva consigo, de modo infalible, aquello que está condicionado, es decir, el acto libre.

Tienen también eficacia e infalibilidad *intelectivas*, porque, supuesto que Dios conoce mediante la ciencia media las proposiciones condicionales relativas a los futuribles, por el mismo hecho conoce que la purificación de la condición que se realiza mediante el decreto, tiene la eficacia y la infalibilidad ontológicas que, de hecho, tiene.

Tienen, por último, eficacia e infalibilidad *volitivas*, porque, supuesto asimismo que Dios conoce la verdad de las proposiciones condicionales, al querer la purificación de la condición -que se realiza mediante el decreto-, por ello mismo quiere aquella condición que, en el plano ontológico, se halla en conexión infalible con el acto.

Por otra parte, todas estas circunstancias no implican menoscabo alguno de, la libertad de la criatura, puesto que la eficacia, que tanto hemos ponderado, se debe a la verdad de la proposición condicional, y sabemos que ésta, a su vez, depende esencialmente de la determinación que ha de imprimirle la misma criatura.

d) Se salva, en fin, *la santidad de Dios*. Pues, aunque Dios ofrezca, sin más, su concurso para todo, previendo incluso el mismo abuso de la criatura, sin embargo ofrece el concurso para todo, solamente en orden a que sea la criatura quien, con entera libertad, lleve a cabo el bien. En tales condiciones, la determinación no procede de Dios, sino únicamente de la criatura, en cuanto a las denominaciones de libertad y vitalidad, si bien, en el orden de la causalidad eficiente, no deja de depender de la cooperación que Dios le presta (n.619).

617. D. *En cuarto lugar, SE SALVA TAMBIÉN TODO CUANTO DICE REFERENCIA A LA CRIATURA RACIONAL.* La criatura racional posee las siguientes tres características: es verdadera causa, es enteramente libre, y depende de Dios con dependencia esencial. Todas tres se salvan en la teoría expuesta; veamos CÓMO.

a) Se salva, ante todo, la característica que la criatura racional tiene de *ser verdadera causa* segunda. Pues, según la teoría expuesta, la criatura posee una virtualidad proporcionada a sus efectos, y no debe, por tanto, recibir nada mediante lo cual haya de completarse, de algún modo, dicha proporcionalidad. En cuanto al concurso, claro está que es necesario, pero no por la falta o no de proporcionalidad, sino únicamente por la dependencia esencial de Dios, que es algo completamente aparte.

b) Se salva la característica de la criatura de ser *enteramente libre*, ya que la voluntad no encuentra ningún impedimento para su libertad. El impedimento, en efecto, podría provenir de un triple capítulo, a saber: la verdad del futuro; las circunstancias, puestas las cuales, la voluntad ha de hacer tal cosa en lugar de tal otra; o la naturaleza del decreto, el cual, aunque es indiferente, sin embargo no deja de ser absoluto, particular y eficaz en acto primero. Ahora bien, vamos a mostrar cómo no puede surgir ningún impedimento para la libertad por parte de ninguno de estos tres capítulos.

En primer lugar, no puede surgir *por parte de la verdad del futuro*, pues ésta precisamente depende de la voluntad, y si la voluntad hubiera de hacer otra cosa -como puede, sin ninguna dificultad- otra sería la verdad del futuro. *En segundo lugar*, el impedimento tampoco surgirá *por parte de las circunstancias*, de cuya postura depende el que la criatura haga esta cosa, de forma determinada (y no aquélla); pues si, de hecho, hace esto (y no aquello), es porque así lo va a querer, pero puede, sin dificultad alguna, hacer lo opuesto. *En tercer lugar*, el impedimento no va a surgir, por último, *por parte de la naturaleza del decreto*; pues, aunque tal decreto sea virtualmente particular, y eficaz e infalible en acto primero, sin embargo su infalibilidad procede sólo «ab extrinseco» (ad exterior); es decir, de la verdad del futuro. Por tanto, si la verdad del futuro fuese otra, -como pudo haber sido perfectísimamente, con plena dependencia de la voluntad creada-, el mismo decreto no concurriría a esta acción, sino a otra. Lo que equivale a decir que el decreto en cuestión recibe su determinación de parte de la criatura.

c) Se salva, en fin, la tercera característica de la criatura, y es su *dependencia esencial* respecto del Creador. Pues la criatura permanecerá plenamente subordinada al dominio y a la potencia de Dios, si de El depende en cuanto a poseer la esencia y la virtualidad activa, y además depende en la conservación, en los requisitos previos, en la acción -que, en su totalidad, es realizada por Dios juntamente con la criatura- y en el efecto -que también depende, en su totalidad, de Dios y, al mismo tiempo, de la criatura-, y si, por otra parte, depende de Dios el hecho de que las acciones de la criatura sean precisamente éstas y no aquéllas, y con tal orden y coordinación respecto de las demás acciones, tanto del mundo irracional como del racional; es *así que* todo esto se verifica, como queda bien claro, *luego* por este decreto queda en salvo perfectísimamente la subordinación de la criatura al Creador.

618. *E. En quinto lugar.* POR LOS DEMÁS SISTEMAS TODAS LAS COSAS EXPUESTAS NO SE SALVAN. Pues en el sistema de la predeterminación física no se salva la santidad de Dios ni tampoco se salva la característica propia de verdadera causa que compete a la criatura, ni, en fin, la característica de causa enteramente libre (nn.593-597).

619. *Escolio 1. Ampliación de la naturaleza del decreto general e indiferente.* Con el fin de declarar más la naturaleza y características del decreto general e indiferente, vale la pena establecer la distinción entre algunos signos de razón a través de los cuales se llega hasta él.

1) *En el primer signo*, se tiene la verdad de la proposición condicional de futuro libre. En este signo, a su vez, podemos subdistinguir dos elementos.

a) El primer elemento lo constituye un decreto general e indiferente hipotético, mediante el cual se establece la unión entre la omnipotencia -al modo de la causa necesaria- y la voluntad creada, de modo que la omnipotencia coopere con la voluntad de acuerdo con la naturaleza de ésta última. Este decreto hipotético no recibe su determinación ni de su propia naturaleza, ni de la presuposición de ninguna verdad de proposición condicional, puesto que, en realidad, aún no ha precedido ninguna.

b) El segundo elemento es la acción simultánea, tanto de Dios como de la criatura, notando que la determinación procede de la criatura. Sin embargo, esto no significa que la criatura haga cosa alguna *antes que Dios o sin Él, ni que ejerce en Dios el más mínimo influjo, sino que únicamente la voluntad creada permanece indiferente a obrar en el signo que precede en primer lugar a la operación*, pues Dios en el mismo signo ya se halla ligado, a causa de su decreto soberanamente libre, a obrar según la naturaleza de la criatura, y a modo de causa necesaria. Y tenemos, de nuevo, una semejanza en la voluntad informada por el hábito de la caridad. Únicamente la voluntad decimos que determina la acción del hábito, no porque haga nada antes que el hábito, o sin él, ni porque ejerza el más mínimo influjo en dicho hábito, sino únicamente porque sólo la voluntad permanece indiferente para obrar y, en consecuencia, al obrar la voluntad, obra también el hábito, y cuando ella no actúa, tampoco lo hace el hábito. Y hay que advertir bien que estas expresiones no significan que la voluntad haga algo sin el hábito, sino sencillamente que sólo la voluntad es indiferente en el signo que precede en primer lugar a la operación. De modo semejante, también aquí la omnipotencia recibe la determinación de la voluntad, supuesto que Dios ha querido unirla a la voluntad, a modo de causa necesaria, en orden a concurrir con ella. (Todo esto, por supuesto, en estado hipotético).

2) *En el segundo signo*, presupuesta la verdad de la proposición condicional, el decreto que va dirigido a purificar la condición o, lo que es lo mismo, a ofrecer el concurso para todo, posee ontológicamente eficacia infalible en acto primero para que se ponga el acto libre; pero tal eficacia es «ab extrinseco» (desde el exterior); es decir, procede de la verdad de la proposición condicional, que depende de la criatura; no procede de la naturaleza del propio decreto.

3) *En el tercer signo* tenemos la ciencia media que se refiere a la verdad de la proposición condicional.

4) *En el cuarto signo*, se tiene, por parte de Dios, el conocimiento cierto de que, si se pusiera la purificación de la condición o, lo que es lo mismo, el decreto para purificar la condición, dicho decreto tendría ontológicamente y en acto primero eficacia infalible para que se pusiera, sin más, el acto ya previsto gracias a la ciencia media. Pero Dios vería que tal eficacia es «ab, extrinseco», procedente de la verdad de la proposición condicional.

5) *En el quinto signo*, se tiene ya la purificación de la condición después de la ciencia media. Esta purificación es ya el decreto formalmente general e indiferente, que une, de hecho y no de modo hipotético, la omnipotencia, a modo de causa necesaria, con la voluntad creada. Tal decreto, a su vez, es virtualmente particular, debido a la determinación objetiva que recibe

de la criatura.

6) *En el sexto signo*, llegado el momento oportuno, se tiene, por fin, la acción externa, que, en el orden de la causalidad eficiente, procede a la vez de Dios y de la criatura, si bien, en cuanto a la denominación de libertad, recibe la determinación sólo de la criatura, puesto que sólo ella es indiferente en el signo que precede, en primer lugar, a la operación. Lo cual se realiza sin imperfección alguna por parte de Dios, del mismo modo que la voluntad ejerce su determinación sobre el hábito de la caridad, en cuanto al ejercicio y la intensidad; no porque obre absolutamente nada antes que el hábito o sin él, ni porque ejerza ningún influjo en el mismo hábito, sino porque ella sola, y no el hábito, permanece indiferente para obrar.

620. *Escolio 2. 1. El concurso de Dios con las causas necesarias.* Dios también vincula su omnipotencia con las causas necesarias en orden a concurrir con ellas mediante un decreto general e indiferente, que se da bajo el influjo de la ciencia de simple inteligencia que Dios tiene de las proposiciones condicionales.

Tal decreto es *general*, porque no se da a título particular, sino por el título común de la independencia esencial que la criatura tiene respecto de su Creador, en el obrar. Es *indiferente*, porque Dios, mediante tal decreto, pretende acomodarse a las características que son propias de las criaturas; en consecuencia, el que la acción sea canina o bovina no viene determinado por la naturaleza del decreto, sino por la característica propia de cada criatura, y por sus exigencias, que la ciencia de simple inteligencia pone de manifiesto. Sin embargo, este decreto no es indiferente de la misma manera que lo es *cuando se trata de las causas libres*. Pues a éstas, Dios les ofrece el concurso según sus propias características, comoquiera que éstas son que puedan hacer cosas distintas según las diferentes circunstancias. Dios, proporcionalmente, les ofrece el concurso para una multitud de cosas. Pero, en cambio, las causas necesarias no pueden hacer más que una sola cosa en cada complejo circunstancial y, por tanto, Dios, en proporción, no les ofrece su concurso más que para esta única cosa que pueden hacer. No hay que olvidar, sin embargo, que el hecho de que la acción sea equina o bovina, o se desarrolle ahora y no después, todo esto procede de la determinación de cada criatura, y no de la de terminación del decreto. El decreto, por último, *viene dado* bajo el influjo de la ciencia de simple inteligencia que Dios tiene de las proposiciones condicionales, y no bajo el influjo de la ciencia media, pues la ciencia de simple inteligencia -que Dios tiene de las proposiciones condicionales- tiene por objeto las cosas que la causa *necesaria* haría necesariamente en determinadas circunstancias, mientras que la ciencia media tiene por objeto las cosas que la causa libre obraría libremente puesta en determinadas circunstancias (OM, n.1083).

621. *2. Cómo dos causas pueden unirse por simple asistencia extrínseca.* El concurso de dos causas puede realizarse por inhesión de una causa en la otra, o sin ninguna inhesión. Así es como el hábito de la caridad concurre con la voluntad a la misma acción y al mismo efecto, por inherencia en la voluntad. Pero Dios concurre con la criatura a la misma acción y al mismo efecto por mera asistencia extrínseca, puesto que El mismo no puede tener tal inherencia. Dios puede infundir cuantas virtudes quiera, a modo de potencias sobreañadidas, con el fin de ayudar a la criatura, y de hecho así lo hace casi siempre. Pero, después de todo ello, El mismo debe cooperar, de modo inmediato, con su omnipotencia, y ello no por inherencia de la omnipotencia en la -voluntad, sino que tal cooperación es de índole meramente moral, por medio del decreto eterno de cooperar con la voluntad del modo que a ésta le conviene. Y esta clase de concurso recibe el nombre técnico de concausación por

asistencia extrínseca.

622. 3. La concausación, que hemos explicado, por asistencia extrínseca, unas veces se realiza por coordinación, y otras por subordinación. Se da la *coordinación*, cuando ambas causas concurren por igual título, y sin ninguna dependencia entre ellas, como cuando dos mulas tiran del mismo carro. En este caso, no hacen la misma acción ni el mismo efecto, sino que cada una realiza su propia acción y efecto, que luego aparecen sumados. Se da la *subordinación*, cuando cada causa, por su propio lado, alcanza todo el efecto y toda la acción, pero la causa superior lo hace bajo un aspecto o razón superior, mientras que la causa inferior ha de hacerlo bajo un aspecto proporcionalmente inferior. A su vez, el aspecto superior abarca en su extensión el aspecto inferior. Así es como Dios llega a las acciones y a los efectos de las criaturas, en cuanto que son contingentes; la criatura, por su parte, llega a estas cosas bajo alguna razón particular, de contingencia, que queda comprendida dentro del aspecto universal de la contingencia (n. 578).

623. Objeciones. (*Contra la determinación objetiva del decreto por parte de la criatura*). Si la criatura determina objetivamente el decreto de Dios, entonces Dios depende de la criatura en su querer; *es así que esto es absurdo, luego* la criatura no puede determinar objetivamente el decreto de Dios. *La mayor*: porque Dios tendría que querer lo que quisiera la criatura.

Distingo la mayor. Si la determinación que el decreto recibe fuera física, *concedo*; si es sólo objetiva, *subdistingo*. si ello no sucediera en conformidad con la voluntad de Dios, de acomodarse, a la condición que es propia de la criatura, *concedo*; en caso contrario, *niego y contradistingo la menor*.

Sólo Dios es quien quiere acomodarse a la condición y a las exigencias de la criatura y, comoquiera que la característica y la exigencia de la criatura es realizar tal acción, por eso Dios quiere concurrir a esta acción particular. De lo dicho se desprende que la criatura determina el decreto de Dios objetivamente, exhibiendo tan sólo su propia característica y su exigencia, que Dios conoce, gracias a la ciencia de simple inteligencia o a la ciencia media, según que la criatura actúe como causa necesaria o libre. Dios, por su parte, recibe la determinación objetiva, puesto que El solo es quien quiere acomodarse a la condición de la criatura, y El sólo igualmente es quien, al percibir esta característica y esta exigencia, en consecuencia con dicha voluntad general, quiere tal acción particular, de un modo virtual y equivalente. Por tanto, no existe ningún género de dependencia de Dios respecto de la criatura.

624. 2. Dios concurre, porque la criatura se determina; *luego*, primero es la determinación de la criatura, y sólo después el concurso de Dios.

Distingo el antecedente: y por éste porque queremos significar alguna precedencia de la acción de la voluntad respecto de la de Dios, bien en duración, en naturaleza o en razón, *niego*; significamos tan solo que las denominaciones de libertad y vitalidad se deben únicamente a la voluntad creada, y no a Dios, *concedo y contradistingo la menor* (cfr. n.619).

625. 3. Dios, conforme a la tesis, ofrece el concurso general a lo que quiera hacer la criatura; *luego* primero se supone el querer de la criatura, y luego el concurso de Dios.

Concedo la mayor, y niego el consecuente. Pues el sentido de la mayor es que Dios ofrece

su concurso a todo lo que la criatura *puede* hacer con la ayuda que otro le presta; por tanto, al obrar la voluntad, tiene que estar obrando también Dios; del mismo modo que el hábito de la caridad se vincula a la voluntad para realizar cuantos actos la voluntad quisiere (n.619).

4. Primeramente, Dios tiene que ver por la ciencia media lo que va a hacer la criatura, y luego debe pasar a decidir prestarte el concurso para aquello que prevé que ella va a hacer; es *así que* esto significa que primeramente la criatura hace algo, y que luego Dios presta su concurso, *luego* conforme a la tesis establecida, la criatura primeramente hace algo, y posteriormente Dios concurre con ella.

Distingo la mayor: primeramente Dios tiene que ver lo que ha de hacer la criatura sin el concurso de Dios, y después debe decidir prestarle, de hecho, el concurso, *niego*; primeramente Dios tiene que ver lo que la criatura va a hacer con el concurso hipotético de Dios, y después debe decidir verificar, de hecho, en la realidad aquel concurso con el cual había previsto que la criatura iba a, actuar, *concedo*. Y *contradistingo la menor*.

626. 5. (Contra el decreto general e indiferente). Si el decreto de concurrir es sólo general e indiferente, Dios decide concurrir, de manera confusa e indeterminada; es *así que* esto es indigno de Dios, *luego* el decreto de concurrir no puede ser tan sólo general ni indiferente. La *mayor:* pues la forma en que se expresa el decreto de concurrir, es la siguiente: decido concurrir a todo aquello que la criatura puede hacer en tales circunstancias.

Distingo la mayor: Si no se da a través de la ciencia media, ni recibe determinación alguna de parte de la criatura, *concedo*; en caso contrario, *niego*. *Contradistingo la menor.* En cuanto a la prueba aducida de la mayor, *distingo el aserto:* el decreto reviste formalmente la forma mencionada, *concedo*; la reviste también de modo equivalente, y en consecuencia con la ciencia media, *niego* (n.611).

6. Con este decreto no se salva la santidad de Dios; pues del mismo modo Dios quiere los actos buenos y los malos; es *así que* esto va contra la santidad, *luego* con este decreto no se salva la santidad. La *mayor.* pues en ambos casos Dios prevé lo que va a hacer la criatura con el concurso divino y del mismo modo decide purificar la condición; ahora bien, purificando la condición, quiere del mismo modo lo que está condicionado.

Niego el aserto. En cuanto a la prueba aducida, *niego la mayor.* Pues, en cuanto a los actos buenos, Dios los quiere, por una parte, con voluntad antecedente, y por otra parte, decide después concurrir para que, de hecho, tales actos buenos se realicen. Mientras que, por lo que a los actos malos se refiere, Dios, por un lado, los prohíbe con su voluntad antecedente, y por otro, decide después concurrir a todo, con el fin de que los actos humanos se realicen, pero sin reprimir el que puedan surgir actos malos, sino permitiéndolos físicamente (n.616 d).

7. En esta teoría, no se salva la libertad. Pues, si alguna proposición condicional es verdadera y se verifica la condición, no puede ya evitarse que se dé lo condicionado; es *así que*, según la tesis, las proposiciones condicionales que versan sobre los futuros libres condicionados son verdaderas, y la condición se purifica mediante el decreto general e indiferente, *luego* ya no puede evitarse lo que está condicionado, que es el acto de la voluntad; por tanto, éste no es libre.

Niego el aserto. En cuanto a la prueba aducida, *distingo la mayor:* si es verdadera por un

nexo ilativo propiamente dicho, *concedo*; si lo es únicamente a consecuencia del hecho, *subdistingo*: no puede evitarse lo condicionado, con imposibilidad antecedente, *niego*; con imposibilidad consiguiente a la posición del acto, *concedo*. Y *concedida la menor, distingo el consecuente* (OM, im.1074-1082).

ARTICULO III

EL ORDEN DE LOS SIGNOS DE RAZÓN EN LA DIVINA PROVIDENCIA SEGÚN UNO Y OTRO SISTEMA

627. Nexo. Para que aparezcan con mayor claridad las características propias de los dos sistemas -bañeciano y molinista- en la explicación que dan de la providencia y del gobierno divinos, vamos a exponer el orden de los signos de razón de la providencia divina en cada una de las dos teorías.

628. A. El orden de los signos en el sistema bañeciano. 1. La ciencia de simple inteligencia con la cual Dios conoce los posibles y los futuros libres condicionados en los decretos que son subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados.

2. Dios decide crear este mundo en lugar de otro de los muchos posibles, para determinados fines naturales y sobrenaturales, y tiene la voluntad antecedente de que todos se salven y obren el bien, conforme a la recta razón.

3. Dios decide, con absoluta eficacia, y con total independencia de cualquier clase de ciencia media y de los méritos de cada uno, quiénes son los que han de salvarse, con determinación perfectamente singular, e igualmente decide quiénes no han de ser admitidos en el cielo (que es la predestinación absoluta antecedentemente a los méritos absolutamente futuros o previstos, y que también recibe el nombre de reprobación negativa); y prefija, por tanto, los actos buenos que, en particular, tiene que hacer cada uno (que es la prefinición formal de los actos buenos), y correlativamente los actos malos -en cuanto al elemento material del pecado- que han de ser realizados por cada uno, en particular (esto es lo que llaman permisión del pecado). Es, pues, el signo de las prefiniciones formales y de la predestinación absoluta antes de la previsión de los méritos.

4. Dios decide conceder predeterminaciones físicas irresistibles por naturaleza para todo lo mencionado en el signo precedente (para la salvación, para los actos buenos que a ella conducen, y para los actos malos, en cuanto al elemento material del pecado). Es este el signo de la providencia divina.

5. Dios ve los futuros absolutos, tanto los libres como los necesarios, en los decretos, en las predeterminaciones físicas y en la presencia de eternidad. Es el signo de la ciencia de visión.

6. En el tiempo (o llegado el momento), procede a crear el mundo conforme a los fines establecidos en el n.2. Es el signo de la ejecución de la creación.

7. En el tiempo, conserva las cosas creadas y concede las predeterminaciones físicas establecidas en el n.4. Es el signo del gobierno.

8. En el tiempo igualmente, retribuye, de modo actual, conforme a los méritos, todo cuanto se

ha hecho debido a las predeterminaciones físicas. Esta retribución es nada menos que el cielo o el infierno. Es el signo de la retribución final.

629. B. El orden de los signos en el sistema molinista. 1. La ciencia de *simple inteligencia*, con la cual Dios conoce los puros posibles en sí mismo y en ellos mismos.

2. La ciencia *media*, con que Dios conoce los futuros libres condicionados en ellos mismos, presupuesto el conocimiento de la esencia divina.

3. Dios decide, de modo absoluto y eficaz, *crear* este mundo, con preferencia a cualquiera otro de todos los mundos posibles, para lograr determinados fines naturales y sobrenaturales, y tiene asimismo la voluntad antecedente de que todos los hombres se salven y obren en conformidad con la recta razón. Es *el signo del decreto de la creación*.

4. Bajo la ilustración de la ciencia media Dios quiere, de modo absoluto, verificar ambas condiciones, a saber, poner a la criatura en determinadas circunstancias y ofrecerle el concurso para todo, mediante un decreto general e indiferente que se da bajo la ciencia media y que procede sólo de Dios (y *recibe el nombre de providencia*). Tal decreto, de modo virtual y equivalente, es particular, eficaz e infalible en acto primero; y todo ello «ab extrinseco» (desde el exterior), debido a la verdad de la proposición condicional, y esto es lo que se llama *prefinición virtual*, respecto de los actos buenos, y permisión, respecto de los actos que son malos).

5. La ciencia de *visión*, con que Dios ve los futuros absolutos en ellos mismos, una vez supuesto el decreto acerca de la purificación de la condición.

6. Una vez previstos los méritos o los deméritos absolutamente futuros, Dios decide, de modo absoluto, conceder, respectivamente, el cielo (*predestinación* después de la previsión de los méritos) o el infierno (*reprobación*).

7. En el tiempo (o llegado el momento), procede a crear el mundo, conforme a los fines prefijados en el n.3. Estamos en el *signo de la ejecución del decreto de la creación*.

8. En el tiempo, conserva las cosas creadas y concurre simultáneamente con ellas: *signo del gobierno*.

9. Igualmente en el tiempo retribuye, de modo actual, con el cielo o con el infierno, de acuerdo respectivamente con los méritos o deméritos contraídos, con entera libertad, por la criatura. Es *el signo de la retribución final*.

630. N. B. A continuación del signo n.3 y antes del n.4, los congruistas introducen un signo especial, llamado de congruismo. Hay que advertir que congruistas son Suárez, Belarmino, Valencia, Ruiz de Montoya y Lugo, a los que nosotros no vamos a seguir (OM nn.1086-1096).

Este signo se enuncia así: Bajo la ilustración de la ciencia media, Dios decide, de modo absoluto y antecedente a la previsión absoluta de los méritos, los que determinadamente se van a salvar (predestinación absoluta antes de la previsión de los méritos absolutamente futuros), e igualmente los que no van a ser admitidos en el cielo (reprobación negativa).

Asimismo decide los actos que cada uno va a hacer en particular (predefinición formal de los actos buenos); pero de ningún modo predefine los actos malos que harán los réprobos, sino que tan sólo los permite (signo de la permisión). En todos los demás signos convienen exactamente los congruistas con los molinistas puros.

CAPITULO VI

La providencia y el gobierno divinos

ARTICULO I

LA PROVIDENCIA DIVINA

Tesis 50. Dios tiene providencia inmediata de todas las cosas, y, en forma peculiar, del hombre.

632. Nexo. Hemos visto ya cómo Dios es el origen indiscutible de todos los seres que existen fuera de El. El es el fundamento único de los posibles; El es la causa eficiente de todo cuanto existe, por la creación, la conservación y el concurso; El es la causa ejemplar, y es, por último, la causa final absolutamente de todo. Ahora, finalmente, nos queda averiguar si Dios proporciona a todas las cosas los medios que precisan para cumplir sus fines, ya sean próximos, ya sea el último, mediante la providencia y el gobierno; lo cual nos va a ocupar en los dos artículos siguientes.

633. Nociones. PROVIDENCIA es la concepción y elección de los medios que una cosa necesita para que pueda cumplir sus propios fines. Por tanto, incluye tanto el acto del entendimiento que conoce la aptitud de los medios a los fines respectivos, como el acto de la voluntad que elige tales medios. Es, pues, un acto inmanente de Dios y, por ello, debe ser eterno e indistinto del mismo Dios. Los autores no concuerdan al decidir cuál de estos actos constituye formalmente la providencia: si el acto del entendimiento, el de la voluntad, o ambos a la vez. Cualquiera que sea la respuesta, es cierto que los dos actos se requieren, aunque uno de ellos debe hallarse a nivel de elemento esencial y el otro a nivel de requisito necesario, o bien los dos actos sean igualmente esenciales. (OM, mi. 1112-1114).

Afirmamos que Dios tiene providencia de todas las cosas; es decir, se trata de una providencia universal en toda la extensión de la palabra, porque no puede existir ni la cosa más insignificante que no caiga bajo la providencia y el cuidado de Dios, incluso el mismo pecado cae bajo la divina providencia, no como algo que se intenta o pretende en sí mismo, sino en cuanto que, a renglón seguido de la previsión condicionada del mismo, Dios lo permite y elige los medios apropiados para que, con ocasión del mismo pecado, se obtengan determinados bienes, como son la enmienda y la penitencia del pecador, o bien el justo castigo de éste y la muestra subsiguiente de los atributos divinos, que unas veces será la clemencia y la paciencia, y otras veces la justicia vindicativa.

Decimos que la providencia es INMEDIATA, en cuanto que Dios considera por sí mismo los medios que son más aptos y procede a su elección, sin dejar semejante cuidado a ninguna criatura subordinada, como podrían ser los ángeles. Es evidente que las criaturas racionales son capaces de ejercer, y de hecho ejercen, una acción providente en beneficio propio, pero

esta providencia no pueden tenerla ni ejercerla si no es bajo una providencia superior, que es justamente la divina.

Decimos también que Dios TIENE UN CUIDADO O PROVIDENCIA PECULIAR DEL HOMBRE, puesto que le ha asignado un fin especial, proporcionándole para ello medios asimismo especiales.

634. DIFERENCIA ENTRE LA PROVIDENCIA Y LOS DEMÁS ACTOS DIVINOS. Según nuestra manera de concebir, la providencia se distingue del decreto de la *creación*: pues la creación no proporciona los medios aptos para los fines, sino que hace que las cosas existan, sin más, y les señala los fines que les son convenientes, tanto próximos -adaptados a la naturaleza de cada cosa-, como remotos -que son el bien del universo, el bien de la criatura racional y la gloria externa de Dios. Se distingue asimismo *del arte*: ya que el arte de Dios es el conjunto de las ideas ejemplares, que muestran las líneas fundamentales de las cosas que se van a hacer, sin proporcionarles, no obstante, los medios necesarios. No se distingue en cambio, *del decreto general e indiferente* de prestar el concurso, que se da bajo el influjo de la ciencia media, sino que es, en el fondo, la misma cosa. Pero en el caso del decreto, éste se consideraba como el modo de vincular la omnipotencia con la causa en orden a concurrir con ella (n.609), y la providencia es lo mismo, en cuanto que establece y elige los medios aptos para los fines de las criaturas.

635. LOS MEDIOS QUE LA PROVIDENCIA PROPORCIONA A LAS CRIATURAS, consisten en la conservación de las cosas mismas y en el concurso que les viene ofrecido. Pues, por la conservación y el concurso, cada cosa puede tender al fin correspondiente, tanto próximo (obrar y desarrollarse según el propio tipo), como último, que consiste en dar a Dios la gloria objetiva y la gloria formal.

No obstante, en el plano sobrenatural, se dan intervenciones especiales de Dios, como son la infusión de la gracia santificante, la institución de los sacramentos, el envío de Cristo, así como su doctrina e instituciones, y por último, la creación de hombres insignes en sabiduría y en santidad (teniendo en cuenta que esta creación lo es, en sentido propio, para los mismos interesados; ahora bien, de cara a la Iglesia, se trata de verdadera providencia).

636. DIVISIONES DE LA DIVINA PROVIDENCIA. La providencia puede ser *física y moral*. Física es la dispensada a todas las cosas en cuanto que son seres físicos. Moral es la que se dispensa a los seres racionales en cuanto que tienen un fin moral; esta providencia consiste en la ley, en la doctrina y en los medios para la salvación. La ley eterna, o la ley natural, no constituye la totalidad de la providencia, sino parte de la misma.

La providencia puede ser *simple providencia y predestinación*. Simple providencia es la que se dispensa a los que se van a condenar por su propia culpa; predestinación es la que se tiene de todos aquellos que, de hecho, van a conseguir la salvación.

La providencia se puede dividir también en *frustrable e infrustrable*. *frustrable* es cuando los medios proporcionados no son aptos, de hecho, para lograr el fin, por algún impedimento de las causas, tanto libres como necesarias. *Infrustrable* es cuando, de hecho, los medios van a conducir al fin, debido al concurso que prestan las causas, ya necesarias, ya libres. Sin embargo, al tratarse de causas libres, la infrustrabilidad es perfectamente compatible con la libertad, ya que la infalibilidad que supone no se debe a la naturaleza interna del decreto,

sino que solamente externa, como consecuencia de la verdad del futurible y de la ciencia media (nn.618,619).

La providencia puede ser asimismo *primaria y secundaria*. *La primaria* es aquella que proporciona los medios aptos para los fines que pretende, con intención primaria; es decir, fuera de la suposición del pecado; así, los fines que Dios quiere con intención primaria son que los hombres obren conforme a la recta razón y se salven, y los medios suministrados por la providencia primaria son las leyes y las inspiraciones. *La secundaria* es la que proporciona los medios que son aptos para los fines que pretende con intención segunda, es decir, supuesto el pecado; así, dado por supuesto el pecado, Dios quiere «per accidens» el infierno para algunos, y «per se» quiere la penitencia y la enmienda para todos.

La providencia puede ser también *absoluta y relativa*. *Absoluta* es la que se dispensa a las cosas que no están ordenadas a otras cosas creadas, sino únicamente a Dios; como es el orden integral del universo y el espíritu del hombre: a estas cosas nunca les puede faltar los medios necesarios por culpa de las causas segundas, sino que siempre tienen a disposición los medios conducentes a sus fines; así, si el hombre se condena eternamente, no será por falta de medios, sino, en definitiva, por culpa propia. Cierto es que el destino al limbo ocurre precisamente por falta de medios y, por tanto, sin culpa propia; pero no supone la pérdida total del fin, sino solamente la pérdida del fin sobrenatural.

Por último, la providencia puede ser la propia del *provisor particular y la del provisor universal*. Entendemos por provisor particular aquella persona encargada de alejar todos los males de las cosas que le están encomendadas; mientras que provisor universal es la persona que tiene a su cuidado las cosas pertenecientes a muchos órdenes, de las cuales las unas están subordinadas al bien y al dominio de las otras. En este caso, la providencia consistirá en proporcionar los medios a las cosas conforme a la propia naturaleza de éstas, y así las cosas más fuertes vencerán a las más débiles (el pez grande se come al chico, o la ley de la selva), y el viento tempestuoso dispersará los granos de las simientes por una tierra acaso seca, y como consecuencia perecerán, mientras que otros granos son dispersados, del mismo modo, por una tierra buena, y así germinarán dando el fruto que de ellos cabe esperar.

637. Estado de la cuestión. Una vez que hemos establecido la noción de providencia divina, nos preguntamos si hay que atribuirla a Dios.

Opiniones. *La primera opinión* niega, sin más, la divina providencia. Los que la sostienen son: *en primer lugar*, aquellos que no admiten un Dios personal, como son los ateos y materialistas, los panteístas, los idealistas; *en segundo lugar*, los que admiten, sí la existencia de un Dios personal, pero no quieren hacerlo intervenir para nada en la disposición de las cosas del mundo (Dios se queda fuera de la cocina). Estos reciben el nombre de deístas, y son: TOLAND, VOLTAIRE, CHERBURG, TINDAL, LESSING, etc. Tal vez haya que incluir en este grupo a ARISTÓTELES, en cuanto que parece negar a Dios el conocimiento de las cosas que están fuera de El.

La segunda opinión restringe la divina providencia. En este sentido, parece que PLATÓN restringió la divina providencia tan sólo a los seres incorruptibles, como él mismo consideraba que eran los cielos; en cuanto a la providencia sobre el hombre la asignó a los demonios, o genios intermedios entre nosotros y los dioses; el cuidado de todos los demás

seres corruptibles lo puso en manos de los dioses secundarios (formas separadas o ángeles). Los ESTOICOS reducían la providencia de Dios al cuidado de las cosas excelentes, como el hombre; no de las cosas insignificantes. Con todo, pensaban que la providencia que Dios ejerce sobre el hombre destruye la libertad. CICERÓN, para no sentirse obligado a negar la libertad, enseñó que Dios no tiene providencia de nuestros actos libres. MAIMONIDES y los averroístas decían que la providencia de Dios va dirigida, desde luego, a los seres incorruptibles; en cuanto a los corruptibles, Dios tiene providencia únicamente de las especies, no de los individuos; excepto en el caso del hombre, del cual Dios tiene también providencia en singular.

La tercera opinión afirma que todas las cosas son regidas por una providencia similar. Así, los maniqueos sostenían que de todos se tiene la misma providencia, de los buenos, por parte del Dios del bien, y de los malos, por parte del Dios del mal. Los fatalistas afirmaban que, tanto los seres racionales como los irracionales, se rigen por la misma regla férrea de la necesidad.

Nuestra opinión sostiene, por una parte, que Dios ejerce su providencia sobre todas las cosas, por insignificantes que sean, y por otra, que del hombre tiene, sin, embargo, un cuidado especial. Proponemos esta opinión como plenamente cierta en filosofía y de fe en teología.

638. Prueba de la tesis. Parte I. Dios TIENE PROVIDENCIA INMEDIATA DE TODAS LAS COSAS QUE EXISTEN FUERA DE EL.

Prueba 1. (A partir de la sabiduría de Dios y de la intención que tiene de los diversos fines). Dios ejerce providencia universal e inmediata sobre todas las cosas si, por un lado, conoce por sí mismo todos los fines de todas las cosas, así como todos los medios que son aptos para la consecución de tales fines, y por otro lado, por sí mismo elige todos los medios para la efectiva consecución de dichos fines; *es así que* las cosas acontecen de esta manera, *luego* Dios ejerce providencia universal e inmediata sobre todas las cosas.

La mayor es evidente a partir de las mismas nociones.

La menor. Dios mismo conoce por sí todos los fines, así como todos los medios aptos para conseguirlos, debido a su infinita sabiduría. El mismo también elige los medios aptos para que cada cosa, con todas sus partes, alcance el fin proporcionado: pues un autor sumamente sabio, que quiere seriamente los fines, ha de querer igualmente los medios proporcionados; *es así que* Dios es el autor sumamente sabio del mundo, y mediante la creación ha establecido seriamente a cada causa su fin proporcionado (de otro modo, haría Dios algo sin ninguna finalidad), *luego* El mismo quiere dar a todas y cada una de las cosas los medios que son proporcionados para el logro de dichos fines.

Por último, El mismo ha hecho, de modo *inmediato*, esta elección, y no ha dado a ninguna criatura la potestad de decidir, en particular, acerca de los medios mencionados. Pues El mismo, en el tiempo (llegada la ocasión), debe hacer todas las cosas mediante su propio concurso; *es sí que* lo que Dios hace en el tiempo, eso mismo ha debido ordenarlo y decidirlo desde toda la eternidad, *luego* Dios, desde toda la eternidad, ha tenido que ordenar y decidir absolutamente todas las cosas.

Prueba 2 (A posterior, a partir del orden admirable, tanto cósmico como moral). Vemos que en el mundo está en vigor un orden verdaderamente admirable, por el cual cada cosa obtiene el fin proporcionado, y asimismo una no menos admirable subordinación, gracias a la cual unas cosas contribuyen al logro de los fines que otras tienen; p. ej., entre los minerales, nunca fallan las leyes de las combinaciones, y unas fuerzas que son de suma utilidad, capaces de ejercer unos influjos de utilidad parecida; en el reino vegetal, no tiene fin la proliferación de las plantas y de los árboles, que proporcionan, de modo abundante y conveniente para la salud, comida, vestido, habitación, instrumentos, etc.; en el reino animal, no cesa tampoco la proliferación y conservación de las especies animales, que reportan al hombre tan gran utilidad, e incluso unas a otras; y para terminar citando al género humano, vemos que se mantiene -de modo, por lo menos, suficiente- un orden, algo más que en sus líneas generales, en relación con régimen de los pueblos y ciudades -para que no se conviertan, en los niveles respectivos, en guaridas de ladrones- en la procreación y educación de la prole, en el culto que a Dios se debe, en el cultivo de las ciencias, en el progreso y desarrollo constantes, y en el dominio sobre la materia; es así que todos los aspectos citados se disponen mediante la divina providencia, luego ha de existir la divina providencia, que además tiene que ser universal e inmediata.

La mayor es evidente, pues no es sino una exposición de hechos.

La menor. Los hechos citados, en efecto, no ocurren por casualidad o «per accidens»; de lo contrario no ocurrirían sino raras veces, y no se obtendría de modo constante el efecto que nos es útil a nosotros y a las demás cosas, sino que se seguiría un efecto cualquiera. Ahora bien, si no ocurren «per accidens», es que ocurren «per se»; es decir, debido a la determinación impuesta por unas causas. Pero estas causas no pueden ser irracionales, pues éstas no serían capaces de hacerse cargo de la finalidad a que debe tender cada cosa, ni, por tanto, podrían ordenar los medios a los fines respectivos, luego los hechos a que nos hemos referido, tienen que ocurrir por la determinación que les imprime una causa racional que, de un modo al menos remoto, no puede ser más que Dios.

639. Parte II. DIOS TIENE UNA PROVIDENCIA PECULIAR DEL HOMBRE.

(Argumento a priori). Dios ha señalado al hombre un fin totalmente especial, que necesita unos medios especialísimos; es así que el que pretende un fin con la debida seriedad, ha de preocuparse, con la misma seriedad, de facilitar los medios que son proporcionados, si es que se trata de un agente sumamente sabio, como lo es Dios, luego Dios ha de facilitar al hombre unos medios especialísimos, que se hallen en consonancia con el fin totalmente especial apuntado en primer lugar.

La menor es clara. Declaración de *la mayor*. Efectivamente, Dios ha impuesto al hombre el fin de tributarle gloria formal y de mantener todo el orden racional: fines que no han sido fijados a los seres irracionales. Ahora bien, para que tales fines puedan lograrse, es necesario que Dios haga conocer sus mandamientos, señale una sanción proporcionada y, muy principalmente, en la suposición de que ha fijado al hombre un fin intrínsecamente sobrenatural, es necesario que le proporcione unos medios sobrenaturales, que no hemos de dudar en calificar de especialísimos.

640. Escolios. 1. Dios *escucha nuestras preces*. Pertenece a la providencia moral el que Dios escuche las preces que les dirigimos y les otorgue la correspondiente satisfacción.

Pero, ¿cómo puede darles esta satisfacción?. He aquí dos explicaciones, cualquiera de las cuales puede parecer suficiente. En primer lugar, disponiendo, desde toda la eternidad, las causas naturales, de suerte que en el tiempo llegado el momento) las cosas sucedan naturalmente tal como estaba previsto que las preces lo iban a reclamar. Cabe imaginar otra forma, que sería, no disponiendo las cosas desde la eternidad, en la forma expuesta en la forma anterior, sino interviniendo justamente en el momento en que se formulan las preces, de modo que, en forma casi milagrosa y oculta, las cosas queden acomodadas a las preces. Así se expresa Sto. Tomás (3CG, c.95.96).

2. *Los males físicos y morales en su relación con la providencia de Dios.* Es un hecho incontrovertible que existen en el mundo enormes males, tanto físicos como morales.

Los males físicos están, desde luego, sometidos a la providencia divina. De ellos hay que decir que Dios los quiere y pretende, no «per se», sino «per accidens», y los ordena, *en primer lugar*, al bien de todo el universo. Efectivamente, si no se diese la corrupción de los minerales, no habría plantas; si no se diese la de las plantas, no habría animales, y si no se diesen todas ellas: las de los minerales, la de las plantas y la de los animales, no habría una providencia adecuada de las necesidades del hombre. *En segundo lugar*, los males físicos se ordenan asimismo al bien moral del hombre, pues le ofrecen ocasión de satisfacer por sus pecados y de ejercitar un buen conjunto de virtudes, y son además medios con los cuales Dios castiga a los culpables. Por su parte, los que exageran en demasía los infortunios y las miserias de la presente vida, no tienen en cuenta que los males que en ella se dan son de brevísima duración en comparación de la felicidad eterna que por ellos podemos merecer, y en comparación, por otra parte, de cualquier pecado que hubiéramos cometido.

Los males morales Dios no los quiere ni «per se» ni «per accidens», pues, en virtud de su santidad no puede querer los pecados directamente, ni tampoco indirectamente, en cuanto medios para conseguir fines buenos. Caen, sin embargo, bajo una providencia secundaria puesto que, en la hipótesis de que se cometan pecados, contra la voluntad antecedente de Dios, El mismo quiere compensarlos, de alguna manera, con los grandes bienes que de ellos se siguen como consecuencia. Entre estos bienes podemos citar la penitencia de los culpables, la paciencia de aquellos que sufren injustamente, el castigo de los obstinados. Por qué Dios ha querido elegir el presente orden de providencia en el que existen tantos males morales, cuando habría podido evitarlos con suma facilidad, no deja de ser un misterio, acerca del cual algo, no obstante, se dijo al tratar sobre el origen del mal (341-346).

3. *La fatalidad, la casualidad y la fortuna.* La fatalidad (el hado), según los gentiles de la antigüedad, es la necesidad que envuelve a todas las cosas y acción, de suerte que no puede ser quebrantada por fuerza alguna: así la definió Séneca. En este sentido evidentemente no es admisible la fatalidad, puesto que da al traste con la libertad de Dios y de las criaturas. En un sentido más amplio, entendemos por fatalidad la necesidad con que todos los acontecimientos humanos están ligados con sus causas respectivas, de conformidad con el decreto dado bajo el influjo de la ciencia media, de establecer este orden concreto de circunstancias. De este modo es como cabe admitir la fatalidad en el mundo: todas las cosas suceden de acuerdo con lo que Dios tiene previsto y decidido, mediante sus decretos permisivos o predefinitivos.

La casualidad, por su parte, puede considerarse respecto del entendimiento y de la causa agente. Respecto del *entendimiento* es, sencillamente, un acontecimiento imprevisto cuya

causa se desconoce. Respecto de la *causa agente* es un acontecimiento que ocurre al margen de la intención del agente. De este modo, una teja que cae produce la muerte de una persona que, casualmente, pasa debajo. *Respecto de Dios*, en realidad, no existe la casualidad -como es lógico-, ya que de antemano ha conocido y querido todas las cosas, pretendiéndolas o simplemente permitiéndolas. Pero respecto de las criaturas, hay que reconocer que la casualidad es múltiple, tanto respecto del entendimiento como de las causas eficientes.

La fortuna (la suerte) viene a ser una especie de casualidad. Es, pues, un acontecimiento bueno (buena suerte) o malo (mala suerte), que ocurre al margen de cualquier previsión o intención de la causa inteligente. Así el hallazgo de un tesoro lo consideramos como buena suerte (un número premiado en la lotería, un acierto en las quinielas, etc.), mientras que, si se quema una colección de sellos de gran valor, si se pierde una piedra preciosa o se extravía un documento imprescindible, hablamos de mala suerte. Es evidente que hablar, en esta forma, de buena suerte o de mala, tiene sentido respecto de nosotros, pero carece de él respecto de Dios, que todo lo tiene previsto y querido, intentándolo o permitiéndolo.

ARTICULO II

EL GOBIERNO DIVINO

Tesis 51. Dios gobierna eficazmente todas las cosas creadas.

641. Nociones. El GOBIERNO de Dios consiste en aquella acción por la cual Dios proporciona a todas las cosas, de modo actual, los medios para que se dirijan, de hecho, o puedan dirigirse a sus propios fines, ya se trate de un fin próximo, ya de un fin remoto. No es otra cosa, por tanto, más que la ejecución de la providencia Divina.

El gobierno puede ser INMEDIATO Y MEDIATO. Decimos que es *inmediato*, cuando Dios, por sí mismo y por su propia acción, interviene en la ejecución de la divina providencia, de suerte que las demás cosas fuera de El, o no intervienen para nada, o al menos no como causas principales, sino únicamente como instrumentos que no guardan proporción con las acciones. Así, El sólo conserva las cosas subsistentes, y El sólo también establece los instrumentos de salvación o las leyes divinas; y al contrario, se sirve de las criaturas como instrumentos para muchos remedios de salvación; por ejemplo, se sirve del agua para producir la gracia, se sirve de los sacerdotes para perdonar los pecados y para confeccionar el sacramento de la Eucaristía, etc.

El gobierno sería MEDIATO, si Dios mismo, o no hiciera nada en la ejecución de la divina providencia, sino que todo lo realizara por medio de las causas segundas, o si El mismo llevara a cabo, como causa primera, las acciones propias del gobierno, sin que por ello las causas segundas dejaran de intervenir en calidad de causas principales de sus propias operaciones, mediante las cuales se dirigen hacia sus fines. De este modo es como Dios, valiéndose de las causas segundas, va encaminando a los organismos a adquirir el grado de evolución que les compete, y a realizar las acciones mediante las cuales ellos alcanzan dichos fines. De este modo, asimismo, es como realiza la mayor parte de las acciones u obras relativas al gobierno.

Nosotros afirmamos que Dios gobierna todas las cosas; en parte, de modo *inmediato*, de

modo que es El solo quien obra, como ocurre con las inspiraciones de la gracia divina, con la iluminación de los profetas, con la creación del conjunto de almas racionales, con la conservación de las cosas subsistentes; y en parte, de modo *mediato*, no en el sentido de que Dios se quede sin obrar para nada -pues siempre debe concurrir, en su calidad de causa primera-, sino en el sentido de que deje lugar a la intervención de las causas segundas. En tales circunstancias, puede decirse que Dios gobierna el mundo como soberano *arquitecto*, que concibe El sólo, los medios, la ordenación de los mismos y la disposición de las cosas a sus propios fines; y también como *cooperador* inmediato, que presta su concurso a todos; y, en fin, como el que tiene a sus órdenes *numerosos ejecutores*, cada uno de los cuales desempeña su cometido y realiza su orientación al fin bajo la dirección del. arquitecto soberano.

Los medios que, de hecho, son suministrados, consisten en determinadas instituciones que proceden únicamente de Dios, como son las leyes, los medios para lograr la salvación sobrenatural, la conservación de las cosas, la creación de tantas almas como son necesarias para la generación de los hombres y, sobre todo, el: concurso: mediante todas estas realidades, las cosas tienden, o pueden tender, por lo menos, hacia sus propios fines, próximos y remotos.

El gobierno se distingue de la *providencia* en cuanto que ésta es un acto inmanente, que sólo puede pertenecer a Dios y, por tanto, es eterno. Mientras que el gobierno es una acción externa, temporal y que no procede solamente de Dios, sino también de las criaturas que concurren con Dios.

642. Estado de la cuestión. Preguntamos, pues, si hay que admitir el gobierno divino, tal como aquí lo hemos explicado.

La variedad de opiniones es la misma que fue expuesta al tratar de la providencia. Igualmente, proponemos nuestra tesis como cierta en filosofía y de fe en teología.

643. Prueba de la tesis. El gobierno consiste en proporcionar, en acto, a cada uno los medios que le son necesarios para el logro de sus fines, tanto próximos como últimos; es así que Dios proporciona tales medios, *luego* Dios gobierna todas las cosas.

La mayor es clara a partir de la noción misma de gobierno. Prueba de *la menor*. porque Dios, en el tiempo, hace todas las cosas de acuerdo con los decretos de su providencia; de otro modo, sería inconstante. *Es así que* El mismo, mediante la providencia divina, decretó proporcionar a todos y a cada uno, los medios necesarios para los fines correspondientes, *luego* Dios debe proporcionarlos en el tiempo.

644. Escolio. ¿Es Dios solo el que gobierna el mundo, o también gobiernan las criaturas?. La razón de la duda reside en que el gobierno consiste en el suministro de los medios para el logro de los fines; por ejemplo, en la adquisición de méritos para la vida eterna, pero tal adquisición es obra también de la criatura, con la cooperación de Dios.

Pero hemos de responder diciendo que todavía en esta hipótesis, *Dios solo* es quien gobierna el mundo, y no las criaturas. Las criaturas cooperan, sí, en la obra que Dios pretende o permite que se realice; pero únicamente se puede afirmar que gobierna aquel que hace las cosas, y además conforme a unos decretos concebidos y formulados sólo por él, si

bien otros puedan intervenir en la ejecución. Es *así que* únicamente Dios interviene de tal manera que pueda llevar a cabo lo que El mismo decidió, si bien otros cooperen luego en la obra, *luego* Dios solo es quien gobierna todas las cosas, aunque no sólo El realice las acciones, que constituyen los medios para los respectivos fines.

645. Objeciones. 1. Providencia es lo mismo que prudencia, y supone consejo y deliberación; es *así que* en Dios no puede haber ni consejo ni deliberación, *luego* tampoco puede haber providencia.

Distingo la mayor: en un ser que no sea infinitamente sabio, *concedo*; en el que es infinitamente sabio, *niego*. Y *concedida la menor, distingo igualmente el consecuente:* si siempre se exigiera consejo y deliberación, *concedo*; de lo contrario, *niego*.

2. Las cosas que ya se hallan por sí mismas determinadas a sus propios fines, no necesitan de nadie que las gobierne; es *así que* hay muchísimas cosas que ya se hallan por sí mismas determinadas a sus propios fines, *luego* no necesitan de providencia.

Distingo la mayor. si por su propia esencia tuvieran también todos los requisitos y medios, *concedo*; si por sí mismas no tienen tales requisitos y medios, *niego*; y *concedida la menor, contradistingo el consecuente*.

3. El que mira por sí mismo, no necesita que ningún otro mire por él; es *así que* el hombre ya mira por sí mismo, *luego* no necesita de la providencia ajena.

Distingo la mayor. el que mira por sí, con independencia de su provisor ajeno, *concedo*; pero si mira por sí con dependencia esencial de otro, *niego*; y *contradistingo la menor*.

4. Los seres contrarios no pueden caer bajo la providencia del mismo provisor; es *así que* en el mundo existen infinitos contrarios, como son los seres que corrompen a otros, y los que ofrecen resistencia a dicha corrupción, piénsese en los animales grandes y pequeños, *luego* no todos los seres del mundo pueden caer bajo la providencia del mismo Dios.

Distingo la mayor. del mismo provisor particular, *concedo*; del mismo provisor universal, que muestra su cuidado de suerte que unos seres estén subordinados a otros, *niego*; y *concedida la menor, contradistingo el consecuente:* del mismo provisor particular, *concedo*; del mismo provisor universal (*Dios*), *niego*.

646. 5. Si Dios se tomase un cuidado especial del hombre, no habría tantas opresiones, tantas enfermedades, ni una tan injusta distribución de los bienes; es *así que* encontramos, de todos modos tal desorden, *luego* Dios no se toma un cuidado especial del hombre.

Distingo la mayor: si la providencia que del hombre tiene fuese únicamente para un fin intramundano y temporal, *concedo*; si es para un fin eterno, *niego*; y *concedida la menor, contradistingo el consecuente:* si el citado cuidado estuviera dirigido sólo a un fin intratemporal, *concedo*; si está también dirigido a un fin eterno, *niego*.

6. Si Dios cuidase especialmente del hombre, éste no se apartaría de su fin con mayor frecuencia que los demás seres irracionales; es *así que* el hombre se aparta de su fin propio, que es honrar a Dios, con mayor frecuencia que los seres irracionales (los cuales nunca se

apartan de sus fines), *luego* Dios no cuida especialmente del hombre.

Distingo la mayor. si el hombre no tuviese libertad, al modo de las bestias, *concedo*; pero si tiene libertad, que además es defectible y bastante inclinada al mal, *niego*; y *concedida la menor, contradistingo el consecuente*, cabría hacer tal afirmación si no tuviese libertad, *concedo*; en caso contrario, *niego*.

7. Un provisor sabio, que prevé los males, los aparta en la medida que le es posible; *es así que* Dios prevé tantos males físicos y morales, y no los aparta, *luego* no ejerce una verdadera providencia, o no lo hace con sabiduría.

Distingo la mayor. si se trata de un provisor particular, a quien otro puede pedir cuentas, que debe santificarse con sus propios actos externos, y que no puede ordenar, de modo infalible, los males para el bien, *concedo*; si se trata de un provisor universal, que no depende de la obediencia de nadie, que no debe adquirir su santidad mediante sus actos externos, y que puede ordenar, de modo infalible, los males para el bien, *niego*; y *concedida la menor, contradistingo el consecuente.* si Dios actuase como un provisor particular, que depende de la obediencia de otro, que debe santificarse mediante sus actos externos, y que no puede ordenar, de modo infalible, los males para el bien, *concedo*; de lo contrario, *niego*.

8. Si Dios permite tantos males para obtener de ellos bienes (p. ej., para mostrar la justicia vindicativa o la clemencia, y para obtener la penitencia del pecador), hay que decir que lo que Dios pretende son estos bienes, y que Dios quiere, al menos «per accidens», los pecados, que aparecen como condición necesaria para el logro de los bienes citados; *es así que* semejante principio es inmoral, ya que Dios estaría obrando el mal para que sobreviniera el bien, *luego* Dios no puede permitir los pecados para que de ellos se sigan bienes, sino que los pecados están, sin más, al margen de la providencia de Dios.

Concedo la totalidad del argumento, y distingo *el consecuente último*: los pecados están al margen de la providencia primaria e intentiva (de intento), *concedo*; están al margen de la providencia secundaria y permisiva, *niego*. Dios no intenta que se cometan los pecados para lograr ningún fin bueno; sino, supuesto el que de hecho se cometan contra su voluntad, quiere compensar la existencia de los mismos con bienes de gran categoría, como son la penitencia, la paciencia, la humildad y la ostensión de la justicia divina vindicativa.

EPILOGO

647. «¿Qué es lo que creo cuando creo en la existencia de Dios?. Ayuda, Señor, mi incredulidad y mi debilidad. Creo que Tú eres Aquél por el que todos los seres tienen el ser lo que son. Creo que Tú abarcas todo aquel ser que es algo. Creo que Tú eres el que siempre has sido, y que has sido antes de todo lo que ha existido. Creo que Tú estás aquí con todo el ser y que eres en todas partes lo que eres aquí. Creo que Tú serás perennemente lo que has sido desde la eternidad, y que eres ahora lo que serás eternamente.

«Concédenos, Señor, el comprender con todos los santos, cuál es la longitud, la latitud y la sublimidad y la profundidad de tu divinidad: concédeme que, apartándome totalmente de mí mismo en el pensamiento y en el deseo, me sumerja en este océano de tu divinidad y me pierda en él a mí y a todo lo creado, sin ocuparme, ni sentir, ni amar ni desear ni ninguna otra cosa y sin anhelar nada más, sino que descanse únicamente en Ti y que posea y disfrute

plenamente de todo bien sólo en Ti. Pues así como tu esencia es infinita e inmensa, del mismo modo todo bien que hay en Ti es igualmente infinito e inmenso. ¿Quién es tan avaro que no se dé por satisfecho con el bien infinito e inmenso? Por consiguiente no buscaré ni desearé nada fuera de Ti, sino que tú serás para mí a manera de todas las cosas y por encima de todas las cosas el Dios de mí corazón y de mi heredad, Dios para siempre (Lessio, Sobre las perfecciones divinas, 12 c.4).

«Me resulten viles y despreciables a mí todas las cosas transitorias a causa de Ti, y me sean queridas todas tus cosas, y Tú, Dios mío, más que todas ellas. Pues ¿qué son todas las otras cosas en comparación de la excelencia de tus bienes?. Son humo, son sombra y vanidad todas las riquezas y delicias y toda la honra de este mundo, las cuales subyugan miserablemente los ojos de los mortales, no permitiéndoles conocer ni ver a fondo los bienes verdaderos, los cuales están en Ti.

«Así pues, no amaré ni estimaré nada de las cosas de este mundo, sino que te amaré y te estimaré solamente a Ti y a tus bienes, los cuales están ocultos en Ti, bienes que en realidad consisten en Ti mismo, y bienes de los cuales gozarán eternamente aquellos que, habiendo despreciado las cosas caducas de la tierra, se hayan unido estrechamente a Ti. Te amaré sobre todas las cosas y te serviré siempre: porque eres infinitamente mejor que todos los seres y digno de que todas las criaturas por toda la eternidad te ofrezcan y consagren todo su amor, todo su af ecto, todas sus bendiciones, toda su gratitud, todas sus manifestaciones de alabanza, todos sus actos de servicio, amén.» (Lessio, la obra anteriormente citada, 1. 1 c.7).

*** **